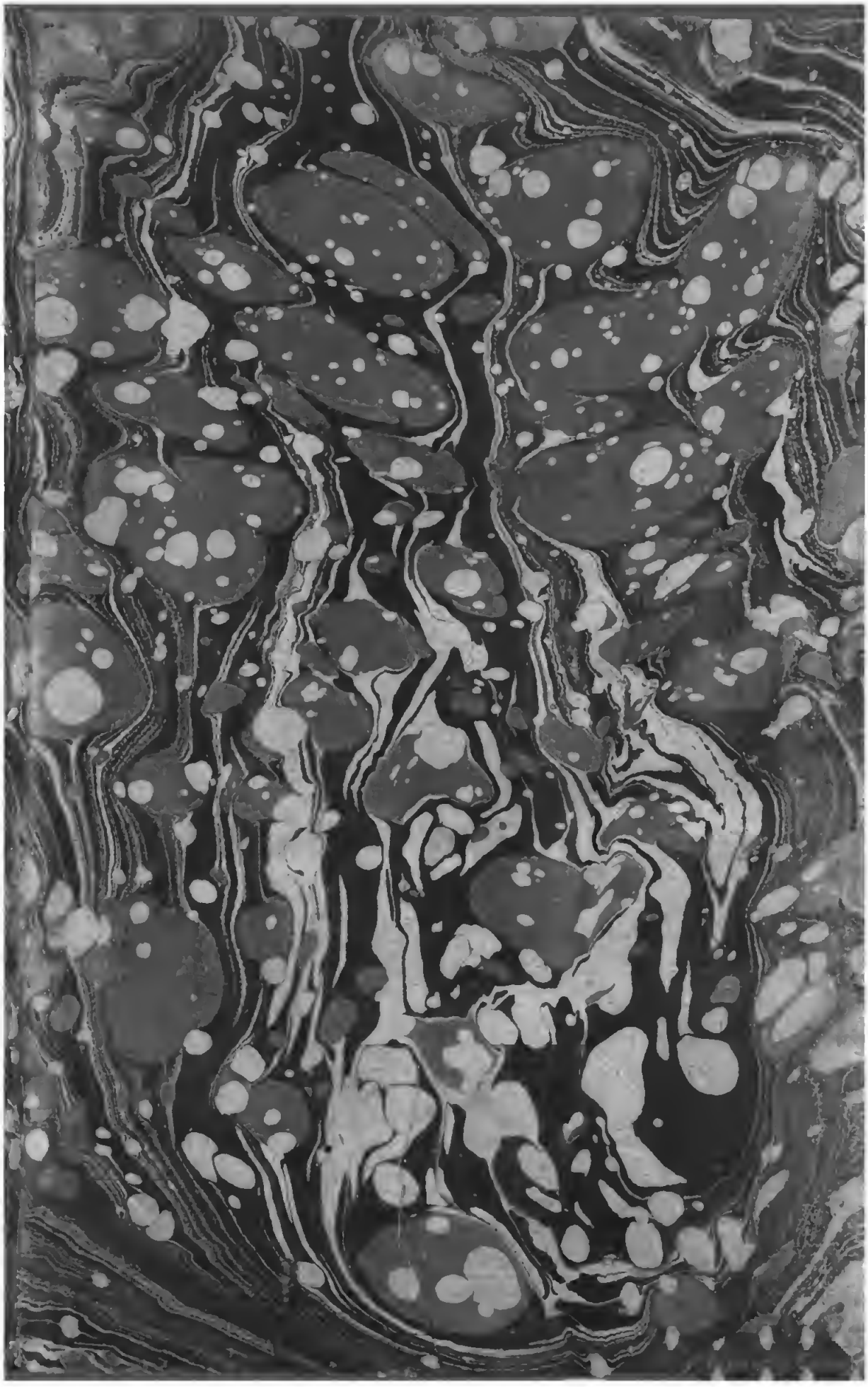
BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III
II
SUPPL.
PALATINA
B
3
NAPOLI



812

II Suppl. Palat. B. 3

627490 EX

ŒUVRES

POSTHUMES

DE MARMONTEL,

HISTORIOGRAPHE DE FRANCE,

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

Imprimées sur le manuscrit autographe de l'Auteur.

LOGIQUE.

A PARIS,

Chez XHROUET, imprimeur, rue des Moineaux, n°. 423;

DÉTERVILLE, rue du Battoir, n°. 16;

LENORMANT, rue des Prêtres-Saint-Germain-l'Auxerrois, n°. 42;

PETIT, palais du Tribunat, galerie de pierre, n°. 229, près la galerie vitrée.

M. DCCCV.

LEÇONS

D'UN PÈRE A SES ENFANS

SUR LA LOGIQUE,

OU

L'ART DE RAISONNER.

LEÇONS

D'UN PÈRE A SES ENFANS

SUR LA LOGIQUE,

OU

L'ART DE RAISONNER.

LEÇON PREMIERE.

De la Raison. Qu'elle est perfectible dans l'homme, mais distribuée aux autres animaux dans la mesure de leurs besoins. Opérations de l'esprit qui appartiennent à la raison. Y a-t-il pour l'homme des idées innées, un sens moral, une sorte de science infuse? Logique naturelle réduite en règles, ainsi que tous les autres arts.

A la lecture de ce titre, je crois, mes enfans, vous entendre me demander si

la raison n'est pas ce qui distingue l'homme des autres animaux; et si, lui étant naturelle, elle a besoin d'être réduite en art.

Oui, mes enfans, cette faculté de réfléchir sur nos idées et de les comparer ensemble, d'en déterminer les rapports, de tirer une conséquence du principe qui la contient, et de passer ainsi des vérités qui nous sont connues à des vérités qui ne le sont pas, ou qui le sont moins; en un mot, la raison nous est donnée par la nature, non comme une règle infaillible, mais comme un instrument qui, par son propre usage, doit se perfectionner lui-même; et c'est parce qu'elle est en même temps défectueuse et perfectible, qu'elle diffère de la raison des bêtes, laquelle, invariablement bornée au cercle étroit de leurs besoins, remplit exactement sa tâche, mais n'est capable d'aucun progrès.

S'il est donc vrai que l'homme est l'animal raisonnable par excellence, ce n'est pas que chacun des autres animaux, dans

la mesure de ses besoins, ne soit aussi pourvu de quelque dose de raison ; mais c'est que la raison dans l'homme est susceptible d'accroissemens et de progrès, au lieu que dans les animaux, même les plus intelligens, elle n'atteint que ce qui les touche, sans jamais, ou presque jamais, faire un pas hors de ses limites.

Il est bien vrai que, dans le plus grand nombre des animaux, la sensibilité, l'instinct, l'intelligence se laissent à peine appercevoir ; que, depuis les espèces les plus approchantes de l'homme jusqu'à celles qui touchent au règne végétal, les facultés intellectuelles s'affoiblissent graduellement au point qu'elles nous semblent nulles, comme dans l'huître, dans l'ortie de mer, dans le polype d'eau douce, et qu'on ne voit plus de limites sur les confins du genre des animaux et de celui des plantes; mais la lumière qui, par degrés, s'affoiblit, se dissipe, s'évanouit dans l'ombre, n'en est pas moins de la même nature que la lumière du soleil: le mouvement qui se divise et va comme

expirer de foiblesse dans le repos, n'en est pas moins le même qui emporte les globes célestes. C'est ainsi que, dans l'animal, quelque foible que soit l'instinct, et tout imperceptible qu'il est dans certaines espèces, chacune, et celle même qui nous semble à peine vivante, n'en est pas moins pourvue de la portion de sensibilité, d'instinct, d'intelligence, proportionnée à sa nature, nécessaire à son existence, et l'immobilité, l'insensibilité apparente de l'huître ne prouve rien contre l'industrie du castor, la prudence du chat et l'intelligence du chien.

« Si les animaux, dit Buffon, étoient » doués de la puissance de réfléchir, » même au plus petit degré, ils seroient » capables de quelqu'espèce de progrès, » ils acquerroient plus d'industrie; les » castors d'aujourd'hui bâtiroient avec » plus d'art et de solidité que ne bâtis- » soient les premiers castors; l'abeille » perfectionneroit encore tous les jours » la cellule qu'elle habite..... D'où peut » venir cette uniformité dans les ouvrages

» des animaux ? Pourquoi chaque espèce » ne fait-elle jamais que la même chose » de la même façon ? Et pourquoi chaque » individu ne fait-il ni mieux ni plus mal » qu'un autre individu? Y a-t-il de plus » forte preuve que leurs opérations ne » sont que des résultats mécaniques et » purement matériels » ?

Assurément rien de plus foible et de plus vain que cette preuve : Buffon lui-même le savoit bien ; mais Buffon écrivoit sous les yeux et sous la férule de la Sorbonne, et il s'enveloppoit de sophismes satisfaisans pour les docteurs.

Des nations entières font depuis mille ans ce qu'ont fait leurs aïeux. Parmi nous, dans nos ateliers, dans nos manufactures, le même ouvrier fait tous les jours la même chose, et la fait d'autant mieux, que toute son intelligence, son adresse, son industrie y est uniquement appliquée. Eh bien ! ce que l'instruction, l'exemple, la coutume fait parmi les hommes, l'intention de la

nature (je veux dire de son auteur) le fait parmi les animaux.

Ni l'industrie du castor, ni celle de l'abeille n'avoit besoin d'être perfectible; à l'un sa case, à l'autre sa cellule suffisoit, comme à l'oiseau son nid. La nature leur a distribué ce qu'il falloit d'entendement et de raison pour les construire; plus de talent, plus d'industrie leur auroit été superflu. Voilà ce qu'il y a de plus simple et de plus vraisemblable dans l'économie de l'univers, dont l'auteur a sans doute bien su ce qu'il vouloit, et bien fait ce qu'il a voulu.

Quant aux résultats mécaniques dont nous parle Buffon, y croyoit-il lui-même, lorsqu'il nous a décrit les mœurs des animaux? Ah! mes enfans, il est bien difficile d'observer leur instinct, sans y appercevoir quelque trace d'intelligence, quelqu'étincelle de raison : il est surtout presqu'impossible de ne pas les croire doués de quelque sensibilité; vainement nous a-t-on voulu persuader que leur vie, leur action, leur conduite n'étoit qu'un

jeu de certains ressorts. Ceux qui nous ont enseigné cette doctrine n'ont pas été de bonne foi, ou ils se sont fait, pour y croire, la plus forte des illusions.

Cependant deux partis contraires l'ont professée cette doctrine, et dans des vues tout opposées, l'un, de peur qu'on ne confondît l'âme de l'homme avec celle des bêtes, et l'autre, afin de tout réduire à un mécanisme universel. L'un, pour avoir mal pris sa route, a donné dans l'écueil qu'il vouloit éviter; l'autre a visé bien plus droit à son but; car, s'il étoit une fois reconnu que l'âme du chien de Descartes ne fût qu'une montre bien faite, on ne seroit pas loin de croire que l'âme de Descartes lui-même fût une montre mieux faite encore; et c'est la plus captieuse induction que l'esprit de système ait jamais pu tirer d'un principe d'analogie.

En effet, s'il étoit possible que, dans les animaux, la crainte, le désir, la tristesse, la joie, le plaisir, la douleur, la défiance, l'amitié, la haine, la re-

connoissance, le ressentiment, et en général, leurs inclinations, leurs aversions, leurs passions, le soin de leur défense et de leur sûreté, la prévoyance de leurs besoins, le choix de ce qui leur est bon, l'éloignement, la répugnance pour tout ce qui leur est nuisible, leur industrie et le degré d'intelligence qu'elle suppose, l'ordre et la suite de leurs travaux; s'il étoit possible que tout cela fût en eux uniquement l'effet de l'organisation physique, pourquoi dans l'homme la mémoire, la prévoyance, la prudence, la volonté, l'esprit, la raison, le génie, tout ce qu'il y a d'intellectuel et de moral, ne seroit-il pas de même le résultat d'une organisation plus régulière et plus parfaite? De la mouche à l'abeille, du bœuf à l'éléphant, n'y a-t-il pas des degrés d'industrie et d'intelligence? Eh bien! de degrés en degrés, une organisation plus délicate et plus subtile auroit produit la différence du singe à l'idiot, et de l'idiot à Newton. Certes, les théologiens ont donné beau jeu aux

matérialistes, lorsqu'ils leur ont procuré eux-mêmes ce moyen d'assimilation.

Mais, s'ils avoient accordé aux animaux une âme spirituelle, n'auroit-on pas abusé de cette concession, en disant que l'âme des animaux étant de la même nature que l'âme de l'homme, elles devoient, l'une comme l'autre, être mortelles ou immortelles? Non, cette conséquence, qu'on a tant redoutée, est celle d'un sophisme facile à réfuter; car, enfin, de quoi s'agit-il? d'accorder l'immortalité à l'âme de l'homme, sans l'accorder à l'âme des bêtes. Or, pour cela, il est indifférent qu'elles soient de même nature, ou qu'elles soient de nature diverse. Nul être créé, soit esprit, soit matière, n'est impérissable par essence; et la plus fragile preuve de l'immortalité de l'âme est celle que l'on tire de sa spiritualité.

Sans doute, un être simple, indivisible, incorruptible, comme nous concevons l'être pensant, l'âme, l'esprit, est indestructible à l'action des corps; et, dans ce sens-là, il est possible qu'un corps même

soit impérissable; que, par exemple, la lumière, par son extrême ténuité, échappe aux atteintes des autres élémens, et que nul choc, nul froissement n'en puisse briser les globules.

Mais tout ce que la main de l'Éternel a tiré du néant est périssable dans cette main; Dieu seul existe nécessairement par lui-même, tout le reste n'existe, soit esprit, soit matière, qu'en vertu de sa volonté. Le monde entier, par elle, est comme suspendu sur le néant d'où elle l'a tiré. Cette dépendance absolue et universelle n'admet aucune distinction de nature parmi les êtres. Les grains de sable, les soleils, les corps, les purs esprits, les composés d'esprit et de matière, dès l'instant que la volonté de les conserver cessera, tout sera détruit.

C'est donc une bien folle erreur que de croire prouver l'immortalité de l'âme de l'homme, par sa nature d'être immatérielle et simple, et ce seroit de même un vain sophisme de conclure que, si l'âme des bêtes est mortelle quoiqu'immatérielle

et simple, l'âme de l'homme aura le même sort.

Non, mes enfans, semblable ou différente, leur nature ne conclut rien; la mort ou l'immortalité sont absolument des décrets d'une sagesse impénétrable: en donnant à la brute sa portion de vie, de sentiment, d'intelligence, Dieu a pu dire à l'âme dont il l'a douée, tu t'éteindras dans la poussière; il a pu dire à celle de l'homme, toi que je crée pour étendre tes facultés et tes lumières, pour me connoître par les effets de ma puissance et de ma bonté, pour m'adorer dans mes ouvrages, tu survivras à la dépouille que tu laisseras au tombeau, et l'immortalité sera ou la récompense, ou la peine du bon ou du mauvais usage que tu auras fait de mes dons. Voilà une théologie indépendante des systèmes philosophiques sur la nature de l'âme des bêtes.

Après avoir démontré qu'il n'y a aucun danger à croire celle-ci immatérielle, et qu'il y a même du danger à croire qu'elle ne l'est pas, j'en reviens au

principe qu'il y a pour les êtres animés une faculté intellectuelle graduellement distribuée à chaque espèce, dans la mesure de ses besoins, et d'une étendue illimitée à l'égard de l'espèce humaine: c'est-là son privilége, son gage d'immortalité; mais cela vous sera mieux développé dans la suite, et il est temps que nous voyions comment et sur quoi la raison humaine s'exerce.

La pensée a, pour ainsi dire, plusieurs agens intellectuels qui travaillent à la former. L'entendement reçoit et retient les idées; il les classe, les décompose, les abstrait et les simplifie : ses facultés sont l'appréhension, l'attention, la mémoire, la réflexion, l'abstraction. La raison plus active se saisit des idées que l'entendement a recueillies; elle en observe les rapports, les liaisons, les dépendances, les ramifications diverses: le raisonnement les enchaîne; il est le procédé, la méthode de la raison. Le jugement énonce, soit en nous-mêmes, soit au-dehors, ou le simple apperçu du rap-

port des idées, ou la conclusion qui résulte de ce rapport : ainsi se forme la pensée ; l'esprit et le goût l'embellissent, le sentiment l'anime, l'imagination la colore, le génie l'étend, l'élève et l'agrandit ; mais ces dernières opérations ne regardent pas la logique. Ici je dois me souvenir que c'est uniquement de l'art de raisonner que je vous entretiens. Bornons-nous donc à celles des opérations de l'esprit qui appartiennent à la raison.

Si j'avois sous les yeux l'excellent ouvrage de Locke sur l'entendement humain, je n'aurois rien de mieux à faire pour première leçon de l'art de raisonner, que d'en extraire la substance ; vous le lirez un jour et vous puiserez à la source d'une saine métaphysique. J'oserai cependant, sur l'origine des idées, n'être pas tout à fait du sentiment de Locke ; et, comme ce sont-là les premiers élémens de la logique, nous allons commencer par éclaircir cette question.

On a mis, ce me semble, trop d'ostentation à nous commenter ce vieil axiôme

de l'école, *nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.* En le réduisant à ce qu'il y a de vrai, il ne falloit pas des volumes pour expliquer comment les idées qui ont pour objets les causes de nos sensations, nous viennent des objets sensibles.

Oui, sans doute, et non-seulement les souvenirs de nos sensations et les images qu'elles nous laissent, mais les idées spécifiques ou génériques, les idées qui nous retracent vaguement et confusément les objets qui ont frappé nos sens, ont toutes la même origine.

Mais les notions du sens intime, du sens moral, les lueurs de l'instinct, les vérités de sentiment, sont en nous des idées si distinctes de celles qui nous viennent des sens, que souvent elles les démentent. Ce sont des guides que nous a donnés la nature, pour nous conduire avant que la raison nous vienne, pour l'aider, l'éclairer, quand elle nous viendra, et la corriger au besoin : espèce de science infuse qui, dans l'enfance, précède en nous les leçons de l'exemple, l'habitude et la réflexion.

Je dis là, mes enfans, des mots sauvages dans notre siècle. Je crois donc à une science infuse, à des idées innées, à un sens moral, et à des vérités d'instinct. Certainement j'y crois, au péril d'être ridicule aux yeux de nos docteurs nouveaux. Cependant, avant de tourner en ridicule cette doctrine, qui est bien ancienne, je les supplierai de m'entendre.

Voyons d'abord, si dans les animaux l'instinct est autre chose qu'une science infuse, c'est-à-dire, une suite de connoissances qui ne leur ont pas été transmises. Un essaim d'abeilles s'échappe des cellules où il vient d'éclore ; on lui présente une ruche ; il s'y loge, et, dès le lendemain, formé en république, comme le vieil essaim dont il est une colonie, il sait, tout aussi-bien que lui, façonner ce rayon de cire où il va déposer son miel. Deux oiseaux, nouveaux fruits des amours de leurs père et mère, s'envolent de leur nid, et, sans avoir pris leur exemple, ils sauront, au printemps, se faire un nid pareil au nid où ils sont nés, bâti des mêmes

matériaux, suspendu, façonné de même, et garanti, par sa position, des ennemis de leur famille, ennemis qu'ils n'ont jamais vus. Or, dira-t-on que ni l'abeille, ni l'oiseau ne savent ce qu'ils font? Ils ne le savent pas d'une science raisonnée, mais la leur est d'autant plus sûre, qu'elle est moins réfléchie : elle est pour eux ce qu'est pour nous la vérité de sentiment.

Et, lorsqu'on leur refuse cette parcelle d'intelligence que suppose leur industrie, savez-vous, mes enfans, à quoi l'on se réduit? Apprenez que le sage, le pieux Fénélon, pour expliquer la sûreté presque infaillible de leur instinct, sans leur attribuer une âme, n'a su d'autre moyen d'y suppléer, que de supposer que Dieu même en est le guide immédiat. Si bien que, dans cette hypothèse, l'âme des animaux, l'intelligence, directrice de leurs mouvemens, est celle qui règle et dirige les mouvemens des corps célestes.

Qui mare et terras, variisque mundum
Temperat horis. (HORAT.).

L'histoire entière des animaux est une preuve

preuve de cette vérité, qu'il est pour eux une science infuse. Buffon, Réaumur, tous les naturalistes nous l'attestent à chaque page. Et ce n'est pas seulement dans les animaux d'une organisation presque humaine, c'est dans les plus petits insectes que ce prodige se manifeste. A l'école de la nature, l'araignée n'a rien appris qu'à filer, qu'à croiser, qu'à tendre son rézeau, qu'à bien envelopper sa proie; mais cet art, elle le possède dans une perfection qui passe l'industrie du pêcheur et de l'oiseleur. Que dirai-je de celle du *formica leo?*

Dans l'animal, une émotion, une impulsion momentanée pourroit être l'effet physique de l'impression du moment, sur tel ou tel de ses organes. Mais des souvenirs, des ressentimens, des prévoyances, des combinaisons, des calculs dans l'usage de ses moyens, la connoissance de ses forces, la règle de ses mouvemens, leur direction, leur justesse, leur précision dans les rapports du temps, de l'espace et de la vitesse, qu'est-ce que tout cela qu'une

science que ni l'exemple, ni l'instruction, ni l'expérience, ne donnent, et que l'éternelle sagesse distribue inégalement, mais suffisamment aux besoins de chaque espèce organisée. Or, une science innée suppose innés comme elle ses premiers élémens. Ce ne sont pas sans doute des idées bien définies, mais des notions assez distinctes pour servir de règle à l'action.

Voyez un chat mesurer des yeux l'espace du saut qu'il médite, en juger le péril et la difficulté, le hasarder s'il est possible, s'y refuser s'il ne l'est pas, et, selon l'intérêt qu'il a de le tenter, y mettre plus ou moins de prudence ou de hardiesse; cette délibération, quelquefois répétée avec une attention profonde, ne suppose-t-elle aucune connoissance des rapports d'où résulte la sûreté de l'entreprise, la vraisemblance du succès? Descartes n'avoit point de chat, ou il n'a pas dit sa pensée.

Lorsque le lièvre, dans sa fuite, prend un détour et décrit une courbe, pourquoi le lévrier qui le chasse va-t-il en droite

ligne lui couper le chemin, s'il ne sait pas qu'entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte?

Lorsque, du haut des nues, le milan fond sur la perdrix, pourquoi décriroit-il avec tant de justesse l'une des deux lignes de l'angle où il l'atteindra dans leur vol, s'il ne mesuroit pas de l'œil les distances et les vitesses? et, lorsqu'il veut tomber d'aplomb, pourquoi ploieroit-il ses ailes, s'il ne savoit pas qu'en les ployant il rend sa chute plus rapide? ou pourquoi les déploieroit-il en se relevant dans les airs, s'il ne savoit pas que ce sont pour lui des nageoires, des rames, des mobiles, des balanciers?

Le poisson appelé la perche a sur le dos un dard aigu, qu'elle ne dresse que lorsqu'un ennemi vorace la poursuit; et de ce dard elle le perce dans le moment qu'il va la dévorer. N'y a-t-il là aucune connoissance de l'arme défensive que la nature lui a donnée, et du péril pressant où elle doit s'en servir?

On voit, dans nos montagnes, les chiens,

lorsqu'ils ont leur collier hérissé de pointes de fer, attaquer hardiment les loups, et les loups craintifs devant eux : on voit, au contraire, le loup hardi, et le chien timide, quand celui-ci n'est pas armé de son collier. N'ont-ils l'un et l'autre aucune idée de la différence que ce collier met dans le péril du combat ? Je ne cesserois point de citer de pareils exemples.

L'animal ne sait rien que ce qui intéresse sa vie, sa conservation, sa reproduction, et les besoins de ses petits ; mais ce qu'il en sait, il le sait si bien, qu'il est démontré par là même qu'il ne l'a point appris. Il n'y a qu'une science innée qui puisse être si également et si fidèlement transmise. Quel temps ne faudroit-il pas à l'oiseau pour apprendre à bâtir un nid !

J'ajouterai que, dans l'usage que l'animal fait de sa science, on remarque assez fréquemment une logique naturelle, et une liaison, une suite d'idées qui dénote, du moins dans certaines espèces, quelques vestiges de raison.

Montaigne cite, pour exemple du rai-

sonnement dans les bêtes, le chien de chasse qui, courant le cerf, rencontre devant lui trois routes par où le cerf a pu passer, en flaire une, puis une encore, et, n'y sentant aucune odeur, part et enfile la troisième. Il est certain que ce chien semble dire : « Le cerf a pris » l'une de ces trois routes, et il a dû laisser de l'odeur dans la route où il a » passé; or, il n'y a de l'odeur ni dans » celle-là, ni dans celle-là ; donc il n'a » passé ni dans l'une, ni dans l'autre; » donc il aura pris celle-ci ». C'est une des formes d'argumentation qu'Aristote nous a tracées.

Mais, sans compter les exemples rares et qu'on peut révoquer en doute, il s'en présente en foule dont personne ne peut douter.

J'appelle mon chien par la fenêtre : il ne vient point au pied du mur, ce qu'il feroit, s'il ne raisonnoit pas, et s'il n'obéissoit qu'à un mouvement mécanique. Que fait-il donc? Il sait que la maison a une porte, un escalier, un corridor

qui mène au lieu d'où je l'appelle. Il va chercher la porte, il monte l'escalier, il suit le corridor qui le conduit à moi.

Je passe une rivière en bateau, oubliant mon chien qui me suit; il arrive, il me voit loin du bord, il s'agite, il témoigne visiblement le désir de passer la rivière à la nage : elle est trop large, il sent que les forces lui manqueroient : il voit un pont à un quart de lieue de distance, il va le traverser, et vient me joindre à l'autre bord. Si tout cela étoit mécanique, qu'est-ce qui ne le seroit pas? et si ce n'est point là de la raison, qu'est-ce que la raison dans l'homme?

Mais cette faculté qui, dans les animaux a de si étroites limites, est dans l'homme une faculté indéfiniment progressive, et capable d'accroissement. Il y a pour lui d'abord, comme pour eux, des notions innées, des vérités de sentiment, une logique naturelle (1); et il

(1) C'est ce qui faisoit dire à Socrate et à Platon, son disciple, qu'il falloit que l'âme de

seroit bien étonnant que cela ne fût point. Ses premiers besoins le demandent. Pour vivre, pour avoir soin de son existence, pour remplir sa destination, il y a une infinité de choses que l'homme doit savoir sans qu'on les lui ait enseignées. Ces notions de premier besoin, la nature les a données à tous les animaux. Elle les a instruits à se défendre, à se nourrir, à se préserver d'accidens, à s'aimer, à se reproduire, à vivre au moins quelque temps en famille, si la conservation de l'espèce l'exige; et en troupe, en société perpétuelle, s'il est besoin. Comment donc seroit-il possible que la nature (et j'en-

---

l'homme, avant d'être unie à son corps, eût joui d'une autre vie, dont les idées de l'enfance étoient des souvenirs successivement rappelés. *Nec verò fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas, et quasi consignatas in animis notiones haberemus, nisi animus, antequàm in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset.*

(Cic. Tusc. L. 1).

tends toujours par là l'auteur de la nature) eût livré l'homme seul aux hasards de l'instruction, de l'exemple et de l'habitude? quoi! dans l'âme de la tigresse, elle aura mis en sentimens tous les devoirs de la maternité, l'amour de ses petits, la connoissance du besoin qu'ils ont d'être nourris et protégés par elle! elle aura donné à l'oiseau la prescience de sa fécondité, le pressentiment de l'amour qu'il va bientôt devoir à ces germes qu'il fait éclore, le désir de les mettre au jour, l'intelligence, l'industrie nécessaire pour leur bâtir une demeure, et pour leur préparer un lit de mousse ou de duvet; et elle n'aura rien dit à l'homme de ces devoirs si doux, si indispensables, si saints! elle aura appris aux castors à vivre en société, aux abeilles en république, aux daims à se tenir en troupe dans les bois, aux chevreuils à vivre en famille; et l'homme, à qui l'esprit social, la réciprocité d'assistance est si nécessaire, n'aura reçu de l'institutrice universelle aucune idée de besoins récipro-

ques, de droits, de devoirs mutuels ! elle aura laissé à la merci de l'amour-propre et de l'intérêt personnel tous les principes d'où dépend l'existence, le salut de l'espèce humaine ! Non, mes enfans, il n'en est pas ainsi.

Dans nos sociétés policées, ce qui nous vient de la nature, se confond aisément avec ce qui nous vient de nos institutions. Nous attribuons tout à l'éducation, à l'instruction, à l'exemple ; et, comme la coutume devient en nous une seconde nature, nous sommes tentés de croire avec Pascal que la nature n'est qu'une première coutume. Mais étudions l'homme inculte et presque sauvage ; nous trouverons en lui des idées, des sentimens, une raison, une logique, une morale même, que ni les hommes, ni les livres, ni les usages ne lui ont transmis, et sur presque tout ce qui l'intéresse essentiellement, nous verrons qu'il est savant sans être instruit.

Cette doctrine a été celle de tous les anciens moralistes. Elle tient essentielle-

ment au dogme d'une loi naturelle. Elle est établie en principe dans la belle harangue de Démosthènes pour la couronne, lorsqu'il dit, en parlant des règles de la justice attributive : « Chacune » de ces règles se trouve non-seulement » écrite dans les lois, mais encore gravée » par la nature elle-même, avec des ca» ractères invisibles, dans les mœurs » uniformes du genre humain ». Cicéron tient le même langage en mille endroits de ses écrits. J'ai traité un peu plus amplement cet article dans un autre petit ouvrage que vous lirez. Je m'en tiens donc ici à la preuve que je crois vous avoir donnée, qu'il y a d'abord pour l'homme une sorte de science infuse, c'est-à-dire, des idées et des principes indépendans de toute convention, de toute institution, et d'après ces principes une raison sans art, une logique naturelle.

Mais, comme à ces idées primitives et presque toutes en sentimens, il s'en est joint une multitude d'accidentelles et

d'accessoires, l'art de raisonner, embrassant une infinité de rapports, est devenu moins simple, plus étendu, plus compliqué dans ses formes et ses moyens; et il en a été de la logique, comme de tous les arts qu'il a fallu réduire en règles.

Omnia ferè quæ sunt conclusa nunc artibus, nous dit Cicéron, *dispersa et dissipata quondam fuerunt: ut in musicis numeri, et voces et modi..... adhibita est igitur ars quædam extrinsecùs, quæ rem dissolutam divulsamque conglutinaret, et ratione quádam constringeret.* (De Orat.).

Celui des anciens qui a rédigé, formé, soumis à des règles certaines, l'art du raisonnement, la logique, c'est Aristote; et, avec cet esprit d'analise et de méthode dont il étoit éminemment doué, non-seulement il a tracé les formes et les procédés du raisonnement, mais il en a porté les règles et les lois à un tél degré de précision mathématique, qu'on peut appeler sa logique, *la géométrie de*

la raison. Je ne le suivrai pas dans les détails infinis où il est entré. Mais il sera pour moi un guide que je ne perdrai pas de vue.

La seule logique moderne que j'aie à présent sous les yeux, est celle de Port-Royal, l'*Art de penser*, livre bien digne de son titre, et qui peut suppléer à celui de la *Méthode* de Descartes, qui me manque dans ce moment.

Mais, quoique cette logique de Port-Royal soit plus claire, et moins pénible à lire que les *Analitiques* d'Aristote, cependant, comme tout n'en est pas également facile et nécessaire à retenir, je vais l'étudier, ainsi que les *Topiques* de Cicéron et d'Aristote, pour en recueillir ça et là ce qui peut vous en être utile.

Car désormais le fruit de mon travail sera de simplifier le vôtre, et d'ajouter, pour ainsi dire, à vos beaux jours, les jours de ma vieillesse, en économisant pour vous un temps qui vous est précieux.

LEÇON DEUXIÈME.

Des Sensations. Leur origine. L'instinct qui les fait rapporter aux sens et aux objets sensibles. Prodige du commerce de l'âme avec les corps, inexplicable même pour les matérialistes, à moins d'y reconnoître une supréme loi.

LES élémens de la pensée, les matériaux de l'art de raisonner sont les sensations, les idées, les affections de l'âme; ses sentimens, ses souvenirs.

L'impression des objets qui tombent sous nos sens, produit dans l'âme des sensations que nous attribuons à leurs causes, ou que nous rapportons au sens qu'affecte leur objet.

Ainsi, l'effet momentané de l'impres-

sion que fait sur mes yeux la lumière, la couleur, la figure des corps; de l'impression que fait sur mon oreille l'air ému par le corps sonore; de l'impression que fait sur mon palais la douceur ou l'aigreur des fruits; de l'impression que fait sur mon odorat le parfum des fleurs; de l'impression que fait sur ma main l'activité du feu, la solidité, le poli, la froideur de la glace, je l'appelle sensation; et le souvenir qui me reste de la sensation ou de plusieurs sensations pareilles, je l'appelle idée, s'il n'est mêlé ni de peine ni de plaisir; je l'appelle affection, ou sentiment, s'il met mon âme dans une situation agréable ou pénible, comme la joie, la tristesse, l'inquiétude, etc.

Dans nos leçons sur la grammaire, vous avez déjà vu comment du souvenir des ressemblances, et de l'oubli des différences, entre les objets de nos sensations, se forment nos idées génériques et spécifiques.

Quant à ces objets mêmes et à leurs

qualités, c'est sans doute une erreur de croire qu'il y ait rien de semblable à l'effet que produit dans l'âme l'impression qu'ils font sur nos sens. La saveur, la couleur, l'odeur, telle qu'elle est en moi, n'est pas plus dans le corps qui en est l'objet, que la douleur n'est dans l'épine qui me blesse, ou que le sentiment de brûlure n'est dans le feu. Mais ce sentiment de blessure, de brûlure, et en général l'affection ou de douleur ou de plaisir, est-elle dans le sens auquel je l'attribue, plus que la sensation de la lumière n'est dans mes yeux, et celle du son dans mon oreille?

Si l'on nous demande, où est la lumière? nous répondons qu'elle est dans le corps lumineux; et le son? dans le corps sonore; et la couleur? dans la fleur, dans l'étoffe, dans le prisme, dans l'arc-en-ciel. Si l'on nous demande, où est la douleur ou le plaisir? nous répondons que c'est-là même où s'est faite l'impression; et c'est l'organe du sentiment qui nous semble en être le siége.

Cette diversité dans l'instinct qui rapporte nos sensations, tantôt à l'objet qui les cause, tantôt au sens qui les reçoit, mérite de fixer un moment notre attention.

Toute impression faite sur nos sens n'est que le tact modifié de diverses manières. Ainsi la cause immédiate des sensations n'est que tel ou tel mouvement communiqué à l'un de nos organes. Or, quelle ressemblance peut-il y avoir entre ce mouvement et la sensation que j'éprouve? que les globules de lumière que lance le soleil, soient colorés par accident, ou qu'ils nous viennent colorés dès leur source, leur variété, accidentelle ou primitive, n'étant qu'une diversité de figure et de mouvement, leurs impressions sur nos yeux ne peuvent différer qu'en raison du plus ou du moins de force et de vivacité dans les vibrations qu'en reçoivent les filamens du nerf optique. Or, dans cette espèce de tact, quelque varié qu'on le suppose, y a-t-il rien qui ressemble aux sensations de rouge, d'orangé,

d'orangé, de jaune, de verd, de bleu, de pourpre, de violet, que nous éprouvons à la vue de l'arc-en-ciel.

Dans le rayon qui frappe l'œil, et dans chaque filet de ce rayon, ce n'est que plus ou moins de masse ou de vitesse, que plus ou moins de mouvement dans les surfaces qui nous renvoient ce que nous appelons les rayons colorés; et, dans le milieu qui les brise, Descartes n'a vu que plus ou moins de flexibilité, plus ou moins de ressort; Newton, que plus ou moins de ténuité, d'épaisseur et de densité. Il en est de même de l'impression de l'air, sur l'organe du son; ce n'est qu'un ébranlement plus léger ou plus profond dans le nerf de l'oreille, et que plus ou moins de force ou de rapidité dans les vibrations qu'il reçoit.

Comment donc expliquer ce rapport si constant d'un même effet, produit par une même cause, sans ressemblance de l'un à l'autre?

Ah! c'est-là, mes enfans, la grande énigme de la nature, et non-seulement

le mystère de l'action des corps sur les âmes, mais aussi des corps sur les corps.

Quand les substances sont homogènes, nous croyons concevoir comment de l'une à l'autre l'action passe et se communique : il nous paroît tout simple que le vent soulève les flots, qu'il chasse les nuages, ou qu'il enfle les voiles; que le feu amollisse ou fonde les métaux; qu'une boule d'ivoire qui en frappe une autre, lui transmette son mouvement; mais cela même est incompréhensible, à moins de recourir à une expresse volonté du suprême législateur. Ainsi la raison du vulgaire, *Dieu l'a voulu*, est aussi la raison du sage; et cette raison, que des hommes vains trouvent puérile et ridicule, étoit la seule que Newton sût donner des phénomènes de l'attraction et des prodiges de l'optique.

Si donc les sphères ne se balancent qu'en vertu d'une loi de leur premier mobile; si les corps même qui se touchent n'ont aucune action à se communiquer, que celle d'une force qui leur est imprimée

par ce mobile universel, quelle difficulté, ou quel doute peut-il y avoir à expliquer de même l'action des corps sur les âmes?

Entre la blessure et la douleur, entre le suc d'un fruit et le plaisir du goût, entre le tact de l'air sur mon oreille, ou du rayon solaire sur mes yeux, et la sensation du son, de la lumière ou des couleurs, il n'y a aucune ressemblance de l'effet à la cause; mais qu'importe la ressemblance, à celui dont la volonté seule a établi tous les rapports des causes avec les effets.

C'est aux athées à expliquer comment des êtres incréés, indépendans les uns des autres, et par conséquent isolés dans leur éternelle coexistence, auroient la faculté de se transmettre réciproquement leur action, et quelle seroit cette action qui passeroit de l'un à l'autre. C'est-là pour eux un labyrinthe sans issue, où vous auriez pitié de les voir errans et perdus.

Ils nous parlent sans cesse des lois de la nature, des lois du mouvement, et ils

s'efforcent d'imaginer ce mouvement sans premier mobile; et ces lois sans législateurs : c'est d'eux que l'on peut dire, *quos agitat mundi labor;* mais ils ont beau se travailler à concevoir ce qu'ils appellent force et action dans la matière; un monde mécanique, agissant sur lui-même et réglé dans ses mouvemens, sans moteur, sans régulateur, est un cahos d'absurdités qu'ils ne débrouilleront jamais.

Non, mes enfans, ni les corps sur les les âmes, ni même les corps sur les corps, n'ont aucune action véritable. Ils sont ce qu'on appelle causes *secondes;* mais la cause première agit seule par leur moyen.

Il est donc parfaitement égal que le moyen soit analogue à l'action ou qu'il ne le soit pas; et la cause première a pu faire dépendre telle affection de notre âme, de telle ou de telle impression sur tel ou tel de nos organes, sans ressemblance aucune de la cause à l'effet.

J'en reviens donc à cette vérité, que la

couleur, l'odeur, la saveur, la chaleur, la sensation de la lumière ou du son, telle qu'elle est dans l'âme, ne suppose rien de semblable dans sa cause ou dans son objet. Ainsi dans la sensation il y a trois choses à distinguer : ce qui est de l'objet, ce qui est du sens, et ce qui est de l'âme.

Ce qui est de l'objet, n'est que figure, mouvement, opposition de parties, avec ces différences de densité, de roideur, de souplesse, de mollesse ou de dureté, qui dans les corps résultent de la combinaison des élémens qui les composent.

Ce qui est du sens, n'est encore qu'un mouvement imprimé par l'objet sensible à des fibres ou à des nerfs, soit immédiatement, comme dans le toucher, soit par un fluide intermédiaire, comme l'air pour le son, la lumière pour les couleurs.

Dans l'âme enfin, ce sont des affections, des perceptions, des images, que nous rapportons à leurs causes, par un instinct que la raison dément, mais qu'elle ne corrige pas.

Cette sorte d'illusion est commune à

tous nos sens : mais le sens de la vue, le plus trompeur de tous, a des erreurs qui lui sont propres. L'œil nous fait rapporter l'objet au bout du rayon visuel, en droite ligne ; quoique ce rayon soit brisé. Ainsi, nous voyons le soleil avant qu'il soit sur l'horizon ; nous le voyons encore après qu'il est couché ; parce que ses rayons se brisent en entrant dans notre atmosphère. L'œil nous trompe encore à l'égard des distances et des grandeurs. Ainsi le soleil, dans un ciel pur, nous paroît moins grand que la lune, dont le diamètre est treize cent mille fois plus petit que le sien ; et les étoiles, qui ne nous semblent que des points lumineux, si voisins l'un de l'autre, sont des soleils placés à des intervalles immenses.

Il est d'ailleurs très-vraisemblable qu'un même objet n'est pas le même à tous les yeux. La plus légère différence dans la convexité de la lentille du cristallin en doit causer quelqu'une dans l'impression des rayons de lumière. L'homme dont l'œil est teint de bile, voit jaune ou verd

ce que nous voyons bleu. Et, dans tous les autres organes, il est à croire que le plus ou le moins de finesse, de flexibilité, de ressort dans le tissu des fibres ou des houpes nerveuses, produit la même diversité d'impressions que dans l'organe de la vue. De là peut venir la différence de ce que nous appelons nos goûts. Mais nous ne laissons pas de donner le même nom à ces sensations diverses; et, soit que nos perceptions du même objet diffèrent ou se ressemblent plus ou moins, c'est assez qu'en les exprimant nous croyions dire la même chose. En appelant rouge la couleur du rubis; bleu, celle du saphir ou du lapis; jaune, celle de la topaze; verd, celle de l'émeraude, etc., nous nous entendons, ou du moins nous croyons nous entendre, et nous sommes d'accord. Ainsi l'usage et l'habitude ont assimilé entre nous le langage des sensations.

En parlant des erreurs où nos sens nous induisent, Port-Royal attribue aux jugemens précipités de notre enfance cette persuasion commune que la douleur est

dans la main blessée; que la chaleur est dans le feu ; que la lumière est dans le soleil; la couleur, l'odeur dans la rose, etc. Je ne saurois penser comme Port-Royal sur ce point.

Ce qui est le même dans tous les hommes de tous les lieux, de tous les temps, dans tous les âges de la vie, n'est point un préjugé, une erreur de l'enfance : or, tel est en nous cet instinct universel, invariable, qui nous fait rapporter le plaisir, la douleur au sens qui en est l'organe, et les autres sensations à l'objet qui affecte le sens. Cette différence n'est pas, comme dit Port-Royal, une bizarrerie du préjugé ; elle est constante, elle est uniforme ; elle doit donc avoir une cause, un principe.

C'est sans doute une erreur de croire que la sensation d'une douce harmonie est dans l'oreille; celle d'un beau mélange de couleurs dans les yeux ; celle de la chaleur ou du froid dans la main. Mais qui de nous en est pleinement détrompé? et l'homme auquel il est plus évi-

demment prouvé que tout cela n'est que dans l'âme, n'est-il pas, malgré lui, et en dépit de sa raison, induit à chaque instant à penser comme le vulgaire?

Qui de nous ne croit pas sentir la saveur des mets, la douceur ou l'aigreur des fruits dans sa bouche, et la blessure ou la brûlure dans la main blessée ou brûlée?

Comme l'âme de l'homme est de même nature que l'intelligence qui l'a créée, il seroit possible qu'elle fût dans le corps de la même manière que l'âme universelle est dans l'immensité; toute entière dans tous les points. Et, cela supposé, il seroit assez raisonnable d'imaginer que, présente à la fois dans tous les sens, l'âme y reçut immédiatement l'impression des objets sensibles. *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus.* (SENECA).

Mais, sans nous éloigner d'une hypothèse plus analogue à l'économie du corps humain, en convenant que l'âme a son siége dans le cerveau, à l'origine de ces

nerfs qui distribuent dans tous les membres l'action de sa volonté, et qui lui apportent de tous côtés les impressions qu'ils reçoivent, il y a, ce me semble, encore un moyen de comprendre par quel instinct l'âme rapporte ses sensations, les unes à l'endroit où se fait sur les nerfs l'impression de l'objet, les autres à l'objet lui-même. Ainsi peut-être l'a voulu la nature, afin que l'union de l'âme avec le corps fût plus intime, et sa correspondance plus facile et plus prompte avec les objets du dehors.

S'il nous falloit, à chaque instant, distinguer à quels mouvemens dans les fibres de l'œil, de la main, de l'oreille, appartient la sensation; le doute, l'irrésolution, les lenteurs du raisonnement, feroient de l'action de la vie un travail pénible et tardif dont l'âme seroit excédée.

C'est cette même opération laborieuse et lente, cette induction continuelle de l'effet à la cause de nos sensations, que la nature nous épargne, en nous faisant concevoir la couleur, la chaleur, le

son, etc., comme une qualité de l'objet qui affecte le sens.

Ne vous étonnez pas de m'entendre attribuer à la nature cette espèce d'erreur; souvent elle nous laisse tromper par l'apparence; mais c'est toujours innocemment, jamais à notre préjudice. Le témoignage de nos sens est fidèle lorsqu'il doit l'être pour notre usage; et, lorsqu'il nous fait illusion, cette illusion est pour nous un bien. Pensez, mes enfans, quel est le nombre et quelle est la variété des impressions que l'âme reçoit par tous les sens, et voyez, dans la foule de ces perceptions, combien, pour être assez distincte, il falloit que chacune fût concise et rapide. Plus j'y réfléchis, plus je me persuade que ce qu'on appelle confusion, dans cette manière vive et soudaine de concevoir ensemble la cause et son effet, nous est donné par la nature, pour nous servir habituellement à saisir le rapport de nos perceptions. Je dis habituellement, car autre chose est la spéculation d'une âme

posée et tranquille; autre chose est l'apperçu vif et pressé de l'âme en action. Dans l'un de ces deux états, l'âme a tout le loisir d'analiser ses affections; dans l'autre, elle n'a que l'instant de les appercevoir; et tel est le partage que la nature a fait entre la raison et l'instinct. L'illusion que les sens font à l'âme n'est donc pas en effet un mensonge de la nature, puisqu'il est donné à la raison de s'en appercevoir, et de nous en désabuser.

Je pourrois bien vous dire aussi que jamais nos sens ne nous trompent, que l'erreur n'est jamais que dans nos jugemens. Cette opinion fut celle d'Épicure; elle a été, elle est encore celle d'un grand nombre d'hommes sensés; et, à la bien entendre, elle est assez fondée. Car tout ce que le sens atteste, c'est qu'il est affecté de telle ou telle façon. Par exemple, à l'égard des grandeurs, des distances, l'œil ne dit autre chose, sinon que l'angle des rayons visuels a plus ou moins de base, et que l'image a plus ou moins de vivacité, de grandeur. Or, tout cela est vrai. Si donc

on juge que le disque du soleil et celui de la lune sont égaux dans le ciel, comme les images en sont égales au fond de l'œil, on dit ce que l'œil ne dit pas.

Il en est de même à l'égard de la rame qui, dans l'eau, nous paroît coudée, et de l'objet que nous voyons dans le miroir, et de la voix que nous rapportons directement à l'endroit de l'écho ; ce que témoignent l'œil et l'oreille, c'est que l'impression qu'ils reçoivent ressemble à celle qu'ils recevroient de l'objet même, s'il étoit réellement au point d'où la lumière semble venir en droite ligne, et d'où le son est renvoyé. Or, tout cela est vrai encore ; mais il est vrai aussi que ces effets d'optique, dans l'œil et dans l'oreille, induisent notre âme en erreur et altèrent son jugement, si elle n'a pas d'ailleurs quelque notion qui la redresse. Ainsi la question de savoir si les sens nous trompent ou ne nous trompent point, n'est qu'une dispute de mots.

J'en reviens donc à l'opinion commune, que nos sens ne sont pas des témoins

infaillibles : mais, pour nous détromper des erreurs où ils nous induisent, la nature a voulu qu'un sens corrigeât l'autre; et remarquez que c'est le toucher, le plus délicat de nos sens, le plus fidèle et le plus sûr, qu'elle a donné pour censeur à la vue, qui en est le plus fautif et le plus séduisant. Au reste, ces illusions sont, je vous le répète, rarement dangereuses; et, lorsqu'elles seroient nuisibles ou pourroient nous mettre en péril, la nature a pris soin de nous en préserver.

Quoique l'œil ne nous montre que des surfaces planes avec des ombres et des lumières, cet autre sens qui corrige la vue, le tact, nous y fait distinguer des formes inégales, des reliefs et des creux, des vides et des pleins, et cette correction n'a point à essuyer les lenteurs de l'expérience; l'enfance elle-même est avertie qu'un corps est angulaire, qu'un mur est vertical, qu'un plan est incliné, qu'une pente est précipitée, qu'un objet, vu de loin, ne laisse pas d'être le même que celui qu'on a vu de près, quoique l'image en soit de

moitié plus petite à vingt pas, qu'elle ne l'a été à dix pas de distance.

Les expériences faites à Londres sur un aveugle-né, à qui le célèbre oculiste Cheselden avoit abaissé les cataractes, ont paru expliquer ce grand phénomène du sens de la vue, instruit par celui du toucher; mais combien dans les animaux l'instruction du pur instinct me semble plus vive et moins lente que ne le fut, dans ce jeune Anglais, celle de l'habitude et du tâtonnement, dans l'usage du nouveau sens qu'il venoit d'acquérir? Faut-il tant de leçons au jeune chat, au jeune oiseau, à la jeune souris, pour distinguer l'espace libre où ils peuvent passer, du mur solide qui leur feroit obstacle? Ce sont aussi des aveugles-nés; et, à peine ils ont les yeux ouverts, qu'ils ont appris à voir. La colombe, en appercevant l'épervier dans les nues, ne le voit pas aussi gros qu'une mouche; et la frayeur à cette vue ne laisse pas de la saisir. Qui lui a donc appris à mesurer l'angle visuel, et à juger de la grandeur sur la distance? Le che-

vreuil en sautant de cime en cime de rochers, souvent à travers des abîmes, calcule mieux que nous les hauteurs et les intervalles, ou plutôt ne calcule point: sa science est en sentiment; et nous-mêmes, où en serions-nous, si, par une lente confrontation du témoignage de deux sens, il nous falloit aller à tâtons d'expérience en expérience? Voltaire, en avouant que la nature seule est ici le grand maître, la fait parler, et croit l'entendre qui nous dit: « Si, pour esti-» mer les distances, les grandeurs, les » situations de tout ce qui vous envi-» ronne, il vous falloit attendre que vous » eussiez examiné des angles et des rayons » visuels, vous seriez morts avant que de » savoir si les choses dont vous avez be-» soin sont à dix pas de vous ou à cent » millions de lieues, et si elles sont de » la grosseur d'un ciron ou d'une mon-» tagne ». (*Elém. de Phil. de Newton*).

De tout cela, mes enfans, il résulte que la nature a bien pu nous laisser indécis, exposés aux lenteurs d'une expérience

rience tardive, souvent même livrés aux séductions de l'apparence, sur des objets qui ne nous touchent point; mais que, pour nos périls et nos besoins, elle y a pourvu en bonne mère; qu'en un mot, celles des erreurs de nos sens qui sont incorrigibles, sont au moins innocentes; que l'âme n'y confond que ce qu'il lui seroit inutilement pénible de distinguer, et que c'est pour lui faciliter le travail de la vie, l'action de la pensée, que la nature a pris ce moyen d'en simplifier les détails.

Quant au peu de pouvoir qu'a la raison de vaincre et de détruire l'illusion des sens, il faut savoir que ce qui est libre dans l'homme, est du domaine de la raison; mais que ce qui est physique et nécessaire, est du domaine de l'instinct. Vous en voyez l'exemple dans nos mouvemens organiques : les uns s'exécutent en nous à notre insçu, malgré nous-mêmes, comme les mouvemens du cœur et du poumon, celui des intestins et celui des artères; les autres, quoique volontaires dans leur principe, ne s'opèrent

encore que mécaniquement : l'âme peut vaguement les commander; en cela, ils sont libres; mais elle ignore par quels ressorts ils sont produits, et en vertu de quelle loi ils s'accordent et se combinent. Une autre intelligence que la sienne y préside; et, loin de les guider, elle les déconcerte, lorsqu'elle veut les raisonner.

Vous voulez parler ou écrire, gardez-vous de vous occuper des inflexions de votre langue, ni des mouvemens de vos doigts; vous n'avez qu'à penser, votre langue ou vos doigts suivent votre pensée, et l'expriment fidèlement. C'est sans doute un prodige que cet instinct secret qui, avec tant de célérité, de précision, de justesse, fait, dans un détail infini, tout ce que lui commande une volonté vague. Cependant rien de plus réel : le jeu de la main qui voltige sur les touches du clavecin ; ce jeu des nerfs, des muscles, des tendons, si régulièrement combiné, et rendu si prompt, si facile, par l'exercice et l'habitude, est absolument inconnu du musicien auquel ces ressorts

obéissent. Le plus habile mécanicien, le plus savant anatomiste ne sait pas mieux que son valet régler et faire agir les mobiles de son action. Malheur au voltigeur qui, sur la corde, raisonneroit les lois de l'équilibre. La raison n'a que faire où préside l'instinct; ne croyez donc pas faire grâce à l'enfance en ne l'accusant pas des erreurs, ou plutôt des illusions qui nous sont naturelles et nécessaires. Newton, après avoir si savamment décomposé les rayons du soleil et analisé la lumière, voyoit, comme vous, les couleurs dans le prisme et dans l'arc-en-ciel.

Ne laissez pourtant pas de garder, comme dans un coin de votre entendement, cette arrière pensée; que ce qu'on appelle dans les corps leurs qualités sensibles, ne sont que nos sensations rapportées à leurs objets; mais, dans l'usage de la vie, laissez-vous aller aux séductions inévitables de vos sens, et parlez comme tout le monde.

Je dois même vous dire, pour ne vous rien dissimuler, que cette opinion, à la-

quelle je tiens moi-même, n'est pas absolument inattaquable. Toutes nos sensations ne sont pas telles que l'on puisse affirmer qu'il n'y ait aucune ressemblance avec l'objet qui en est la cause. La sensation qui nous peint l'étendue, la figure des corps, leur grandeur relative, leur distance, leur mouvement, ne diffère pas de son objet, comme la sensation de l'odeur, du son, de la chaleur, nous semble devoir différer de sa cause physique.

C'est bien réellement un triangle, un cercle, un ovale, tel qu'il est présent à nos yeux; c'en est, dis-je, l'image que la sensation nous présente : le sens du toucher nous l'atteste. Or, si, malgré la différence essentielle des deux substances, il est donné à l'âme de concevoir la figure des corps, pourquoi seroit-il impossible que, dans la sensation des couleurs et dans celle de la lumière, il y eût aussi de la ressemblance avec l'objet qui les produit? Pourquoi cet objet coloré ne se peindroit-il pas dans la pensée, comme

s'y décrit la figure triangulaire, circulaire, elliptique ? L'analogie n'est pas la même à l'égard des sons et des odeurs; mais toutes les analogies nous sont-elles connues ? Savons-nous bien ce que la loi d'union et de commerce entre les deux substances a mis d'affinité dans leur relation ?

Il est bien vrai que toute ressemblance d'une perception intellectuelle avec un objet matériel est inconcevable pour nous; mais d'abord, toute inconcevable qu'elle est, vous venez de voir qu'elle existe à l'égard des figures, des grandeurs, des distances, et puis, s'il n'y avoit qu'à nier tout ce qui est incompréhensible, que ne nieroit-on pas? Nous sommes investis de vérités inexplicables : plus vous avancerez, plus vous reconnoîtrez qu'autour de nous, et en nous-mêmes, tout n'est que prodige et mystère.

Or, mes enfans, sachez que des merveilles de la nature, la plus étonnante peut-être, et de tous ses problèmes le plus insoluble pour nous, seroit l'union

de l'âme et du corps, et leur action réciproque, si, pour explication de ce grand phénomène, nous n'avions pas ce mot, qui seul explique tout, *la volonté d'un Dieu.* C'est en cela que Pascal a eu raison de dire que « l'homme est à lui-même le » plus prodigieux objet de la nature ».

Du reste, ne présumez pas que, dans l'hypothèse des matérialistes, et en supposant, avec eux, que la pensée et le sentiment fussent des modes de la même substance dont nos organes sont composés, ne présumez pas, dis-je, que, dans cette hypothèse, l'impossibilité de concevoir l'action des sens sur l'âme, de l'âme sur les sens, ne fût pas la même pour nous, à moins d'y reconnoître encore l'effet d'une suprême loi. *Dieu l'a voulu*, seroit toujours le seul mot de la grande énigme.

Vous avez déjà vu que, sans cette première cause, non-seulement l'action des sphères célestes de l'une à l'autre, mais l'action d'un atôme sur un atôme est inconcevable. Ce n'est-là cependant qu'un mouvement transmis, et qu'un effet ana-

logue à sa cause, effet qui semble d'autant plus naturel, que les rapports en sont connus et calculés.

Que seroit-ce donc, lorsque, du simple ébranlement des fibres de l'oreille, résulteroit dans les corpuscules dont l'âme seroit composée, la sensation d'un concert de musique, sans aucune confusion des voix, des sons, ni des accords? Que seroit-ce, lorsque de la simple émotion des filamens du nerf qui tapisse le fond de l'œil, résulteroit pour les atômes qu'on appelleroit âme, la perception vive et distincte d'un ciel semé d'étoiles, ou d'un paysage varié?

On peut vous dire que ce concert s'exécute en petit dans la conque de l'oreille et sur le tympan; que ce tableau, réduit, se peint au fond de l'œil, sur le tissu de la rétine. C'est-là d'abord un étonnant prodige; car il faut, pour cela, que chaque molécule d'air rende distinctement au concert de l'oreille le son qu'elle a reçu, ce qui seul confond la pensée,

si l'on considère surtout quel est le nombre de ces molécules sonores, et avec quelle vitesse elles doivent se succéder pour former si rapidement cette longue suite d'accords. Il faut aussi qu'en se croisant dans la pupille, le nombre infini de rayons qui vont peindre leur tableau dans le fond de l'œil, gardent, chacun sans se mêler, la couleur et le trait du point de l'objet qu'ils retracent : prodige où l'on se perd encore, lorsqu'à la pointe de cet angle qu'ils forment tous ensemble pour pénétrer dans l'œil, il faut concevoir des millions de filets de lumière sans aucune confusion ; mais ce n'est pas tout.

Supposons le concert parfaitement exécuté dans le tissu des fibres du tympan; le tableau parfaitement peint sur le tissu de la rétine; où sera l'âme pour en jouir ? Veut-on qu'elle réside dans ce même tissu à l'extrémité de ces nerfs; qu'elle y soit elle-même l'instrument de cette harmonie et la toile de ce tableau ? Mais l'instrument ne s'entend pas lui-

même, mais le tableau ne se voit pas. L'âme aura-t-elle un sens pour se voir ou s'entendre? Où sera-t-il ce sens? dans un tissu de fibres, dans des houppes nerveuses, dans ce fluide qu'on appelle nerveux, et qu'on ne connoît pas?

Que le matérialiste suppose donc, comme il lui plaira, l'âme étendue et répandue dans tout le corps; qu'il en fasse un corps délié, un air subtil, une flamme subtile, comme disoient les anciens philosophes :

Quintescence d'atôme, extrait de la lumière.

Comme dit le bon la Fontaine; je demande : que reçoit-elle des impressions du dehors? elle en reçoit du mouvement, et rien de plus; car les corps, l'un à l'autre, n'ont que du mouvement à se communiquer. Ce sera donc un mouvement transmis d'atômes en atômes, qui, sans autre influence, fera des sentimens, des images et des pensées? Encore resteroit-il à concevoir comment dans une âme épandue, disséminée dans tout le corps, le

sentiment et la pensée se réduiroient à l'unité, et cela seul seroit l'écueil d'un système où tout est démence.

Il est vrai qu'au lieu d'une âme ainsi diffuse, le plus grand nombre des matérialistes en supposent une, qui n'est plus qu'un corpuscule, une *monade ;* et cette âme, aussi simple qu'il est possible de la concevoir, ils la placent dans le cerveau, à l'origine des nerfs et à la source du fluide, qui est le principe de la vie. Descartes en croyoit voir le siége dans une petite glande, située au milieu du cerveau, nommée la glande *pinéale*, parce qu'elle a la forme d'une pomme de pin ; et cette idée est admissible dans la doctrine même de la spiritualité de l'âme. Car, puisqu'il a fallu que l'union de l'âme et du corps, et leur action réciproque, eût un point, non pas de contact, mais de relation et de correspondance, il est naturel de penser que c'est à l'origine et au milieu des nerfs, que le suprême législateur aura marqué ce point de ralliement pour toutes les impressions que les sens enverroient à

l'âme. Qu'elle y soit donc comme elle y peut être, non pas en étendue, mais en substance et en action; et que, d'après la loi d'une première cause, ce soit-là le *sensorium*, l'endroit fixe où l'âme reçoive, en sentiment et en images, les impressions du dehors; il n'y a rien, dans cette hypothèse, que la raison ne permette d'imaginer, et n'accorde sans répugnance : car le grand ouvrier des mondes a pu vouloir que cela fût ainsi; et cette volonté toute-puissante est la raison universelle.

Mais que, réduite au mécanisme d'une organisation physique, l'âme, parcelle de matière, et fortuitement unie à des organes matériels, se trouve naturellement susceptible d'affections, de sentimens et de pensées, qui n'ont, pour toute cause, que des vibrations dans des nerfs, des tressaillemens dans des fibres, ou un mouvement plus ou moins vif et plus ou moins accéléré dans ce fluide qu'on appelle nerveux; c'est, de toutes les suppositions imaginables, celle qui répugne le plus à une

raison saine ; et je vous la donne pour la production d'un entendement déréglé.

Nous reviendrons plus d'une fois sur ce pitoyable matérialisme. Mais je vous en ai dit assez par rapport aux sensations. Nous allons passer aux idées.

LEÇON TROISIEME.

Des Idées. De ce qui les compose. En quoi leur vérité consiste. Deux moyens de les circonscrire et de les éclaircir, la définition et la division. Objets des idées, la substance et le mode. Qu'il y en a de vagues, de confuses, d'obscures. Sources de nos erreurs dans ces perceptions.

IL n'y a point d'idées absolument simples; lors même que, par abstraction, l'on en généralise l'objet, et qu'on le simplifie autant qu'il est possible, il y reste encore implicitement un sujet et un attribut.

Dans la nature, rien n'existe sans quelque qualité; rien ne frappe nos sens que par des qualités sensibles. Ainsi d'abord, le souvenir de la sensation contient l'idée

d'une substance, et celle de sa qualité. Nous n'avons des substances qu'une idée vague et confuse ; c'est par leurs modes qu'elles sont apperçues et définies ; et il en est des substances fictives comme des substances réelles ; dès que l'idée en est distincte, elle présente une existence modifiée. Qu'est-ce que la matière ? une substance étendue, divisible et impénétrable. Qu'est-ce que l'âme ? une substance intelligente, sensible et simple. Qu'est-ce que la vertu ? une bienfaisance universelle. Qu'est-ce que la bienfaisance ? une inclination à procurer aux autres, ce que l'on désire pour soi.

Les idées même les plus simples en apparence renferment les élémens d'une définition ; et, si l'on croit trouver que quelque chose soit indéfinissable, comme on le dit du *temps*, de *l'espace*, du *mouvement*, c'est que l'idée en est vague et confuse ; et bien souvent aussi, c'est qu'on manque de termes pour la définir nettement.

Dans la pensée, comme dans la nature

l'attribut est si nécessairement uni au sujet, que le nom seul de la chose, s'il est bien entendu, en exprime implicitement la qualité essentielle et définitive, c'est-à-dire, la qualité qui en détermine l'idée, soit générique, soit spécifique, soit individuelle. Par exemple, l'animal signifie l'être vivant et sensible; l'homme, l'animal doué d'une intelligence, susceptible d'accroissement, et d'une raison progressive; Triptolème, l'homme inventeur de l'agriculture.

Mais, si l'idée ne se compose que de ses propres élémens, elle est donc toujours vraie? éclaircissons ce point avant que d'aller plus avant.

Rien de plus simple que l'idée du vrai. On y distingue cependant le vrai par essence, le vrai en existence ou en réalité, et le vrai dans nos conceptions.

Quand le monde entier ne seroit qu'un être fantastique, l'idée en seroit vraie en elle-même, parce qu'elle est d'accord, qu'il n'y a rien d'incompatible, rien qui répugne à l'existence, ni des parties en

elles-mêmes, ni de l'ensemble qu'elles composent; c'est-là ce qu'on appelle des vérités métaphysiques. Platon et Mallebranche ont pensé que les types en étoient empreints dans l'intelligence suprême. Mais, s'il étoit possible de faire abstraction d'une suprême intelligence, ces vérités seroient encore les mêmes. Les idées essentielles ne sont pas vraies, parce qu'elles résident dans l'intelligence divine; mais elles résident dans l'intelligence divine, parce qu'elles sont vraies; et c'est ainsi que les essences sont coéternelles avec Dieu.

Le vrai en existence suppose le vrai en essence; car rien ne peut être vrai en réalité qui ne soit vrai en soi. Au contraire, tout ce qui est vrai en soi, ne l'est pas en réalité.

Le vrai dans nos conceptions, s'il n'a pour objet que les possibles, ne suppose et n'atteste que le vrai en essence. Mais, lorsqu'à l'idée de l'essence et de la possibilité se joint l'idée de l'existence, la vérité en est indivisible; et si la réalité

manque

manque à l'objet, il n'est plus conforme à l'idée. Qu'un homme soit doué de toutes les vertus, cela est possible et concevable; mais que ce mortel accompli soit le héros que j'entends louer, c'est ce qui n'est plus vrai.

Le possible l'est de deux manières; en soi d'abord, et puis dans sa cause. Tout ce qui n'a rien d'incompatible en soi, peut absolument exister; mais tout ce qui est absolument possible, ne l'est pas relativement, si la cause manque à l'effet. Il semble absolument possible que la planète de la terre ait plusieurs satellites, plusieurs lunes, comme Saturne; mais, manque d'une cause qui produise ce phénomène, ce n'est qu'un possible idéal.

Par une raison semblable, il arrive que ce qui est possible physiquement, est moralement impossible. Il est possible physiquement que les peuples de l'Orient et du Midi subjuguent les peuples du Nord; il est moralement impossible que cela soit. Au contraire, il est moralement possible que les peuples du Nord

se répandent encore vers l'Orient et le Midi. Les choses seroient plus souvent concevables, comme physiquement possibles ou physiquement impossibles, si les forces de la nature nous étoient mieux connues ; mais rarement connoissons-nous assez les causes pour en mesurer les effets.

Nous aurons lieu de voir de quel degré de probabilité et de vraisemblance peut être susceptible, ce qui n'est pas évidemment connu : il ne s'agit ici que d'assurer à l'idée son évidence ; et ce sera l'effet de la définition.

On a distingué la définition du nom, de celle de la chose ; et cette distinction a lieu toutes les fois qu'on introduit un mot nouveau ou qu'on donne à un mot reçu une signification nouvelle ; mais à l'égard des termes usités et pris dans leur sens naturel, ce sera bien définir la chose que d'en bien définir le nom.

De deux idées que contient la définition, l'une est commune à plusieurs objets semblables en ce qu'elle exprime ;

l'autre est particulière et propre à l'objet défini. L'idée commune est celle du genre ou de l'espèce; l'idée propre est ce qu'on appelle la *différence* de l'individu à l'égard de l'espèce, ou de l'espèce à l'égard du genre, si c'est l'espèce qu'on définit.

Observez cependant que la différence, dans la définition, n'est pas seulement une idée propre au sujet, mais une idée qui lui est en même temps essentielle et propre.

Une idée peut être essentielle au sujet sans lui être propre. Il est essentiel à l'homme d'être sensible; mais cette qualité ne lui est pas exclusivement propre: les animaux en sont doués. Une idée peut être propre à son objet et ne lui être pas essentielle: rire, parler, écrire sont des propriétés dans l'homme, et ne sont pas de son essence.

La différence définitive doit donc être dans son objet une qualité qui ne soit qu'à lui, et sans laquelle il ne puisse être; mais ce n'est pas toujours un simple et unique attribut: elle se compose souvent

de plusieurs qualités dont aucune n'est exclusivement propre au sujet, mais qui, toutes ensemble, ne conviennent qu'à lui : *communium frequentiâ, ex quibus proprium quid sit eluceat.* (CICER. Orat. part.). Observez cependant qu'elles doivent toutes entrer dans l'idée de son essence; tout ce qui ne lui est qu'accidentel, est étranger à la définition.

On appelle *qualités accidentelles* ou *accidens*, à l'égard d'un sujet, ce qui peut y être ou n'y pas être, sans que lui-même il change de nature. La qualité qu'on appelle *chaleur* est essentielle au feu, et ne l'est pas au fer; elle n'y est qu'accidentelle : le fer froid n'en est pas moins fer.

Chaque propriété, qu'on attache à l'idée, en restreint l'étendue. Ainsi, plus elle est composée, moins elle embrasse de rapports. L'idée du genre ne contient que la qualité essentielle et commune à toutes les espèces. L'idée de l'espèce contient, de plus, la qualité qui la distingue; l'idée de l'individu contient, de

plus encore, sa propriété individuelle. Dans l'idée de l'être vivant, sont compris tous les êtres organisés et doués de la vie végétative ou sensitive, mais sans aucune différence entre la plante et l'animal. Dans l'idée de l'être sensible, est comprise encore la qualité d'être vivant, mais avec ce caractère de sensibilité qui distingue l'animal de la plante. Dans l'idée d'être doué d'une intelligence perfectible, se trouvent réunies les qualités d'être vivant, d'être sensible, et de plus, cette faculté qui distingue l'espèce humaine.

Ainsi l'être vivant contient, dans son idée générique, l'animal et la plante, et réunit, dans leur ressemblance spécifique, qui est la vie, tout ce qui sur la terre, ou dans l'eau, ou dans l'air, reçoit la naissance de son semblable, s'organise et se développe, prend de la nourriture et de l'accroissement, se reproduit, vieillit, et meurt.

Ici, mes enfans, souvenez-vous de ce que je vous ai dit ailleurs, de cette

échelle analitique par où l'entendement humain s'élève de l'idée de l'individu à celle de l'espèce, de celle de l'espèce à celle du genre, et ainsi par degrés, en la simplifiant toujours, c'est-à-dire, en la dépouillant de ses propriétés individuelles ou spécifiques, jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que la qualité de substance et la pure essence de l'être.

C'est-là le genre au-dessus duquel nous n'en concevons plus aucun. Il y a de même des espèces au-dessous desquelles on n'en peut concevoir aucune, et qui ne réunissent que des individus. Je les appellerois *infimes*, si j'osois rajeunir ce mot.

Entre ces deux extrémités de l'échelle analitique de nos idées, il n'y a aucun genre qui ne soit espèce, ni aucune espèce qui ne soit genre. L'être vivant est une espèce à l'égard de l'être substance; mais il est un genre à l'égard de la plante et de l'animal. Il en est de même de toutes les classes intermédiaires.

Observez cependant que cette mé-

thode, qu'on appelle *ascendante*, cette analise des idées, n'est qu'artificielle et fictive. Il n'y a dans la nature que des individus. Les espèces, les genres, ne sont que des abstractions et des manières de classer des idées dans la mémoire et dans l'entendement, pour en considérer un grand nombre à la fois, sous le rapport qui leur est commun. Or, ce rapport de ressemblance, et celui qui lui est opposé, la dissemblance qui sert à démêler l'espèce dans le genre, et l'individu dans l'espèce, sont les deux points de vue de la définition : *Quæ quasi involutum evolvit id de quo quæritur.* (Cic. Top.).

Ainsi, l'idée doit contenir la définition de l'objet, comme le nom doit exprimer tout ce que renferme l'idée. Ces deux règles bien observées dans le commerce des esprits, on est sûr de se bien entendre.

Mais, si l'on veut penser et parler avec précision, avec clarté, avec justesse, c'est toujours par l'espèce immédiate

qu'il faut définir l'individu, et par le genre immédiat qu'il faut définir les espèces, j'entends lorsqu'il s'agit d'assigner l'espèce ou le genre de l'objet dont on parle; car bien souvent il est question d'expliquer, non pas *ce qu'il est*, mais *quel il est*, pris en lui-même, et alors c'est par des qualités individuelles qu'on le distingue. Si l'on vous demande *quel air* vous respirez? la réponse doit être: *un air pur*, *un air sain*, *un air vif*, *un air humide*. Mais si l'on vous demande *qu'est-ce que l'air?* la réponse doit remonter au genre immédiat : c'est un fluide. Ce seroit mal répondre que de dire, c'est une substance étendue. Ce n'est pourtant pas assez de répondre, c'est un fluide; il faut ajouter, un fluide moins dense et plus léger que l'eau; et ce n'est point assez encore; car la lumière est aussi un fluide plus léger que l'eau, et peut-être moins dense. Il faut donc ajouter qu'il est d'un poids appréciable; qu'il est imperceptible à l'œil, sensible au tact et à l'ouïe; qu'il est compressible, élastique; qu'il occupe

notre atmosphère, qu'il est enfin, pour l'animal qui le respire, un des principes de la vie.

Ainsi, la définition doit procéder de différence en différence, jusqu'à ce point de propriété où elle ne convient plus qu'à l'objet défini: *Usque eò prosequi dùm proprium efficiatur, quòd nullam in aliam rem transferri possit.* (CIC. Top.).

Vous devez voir, par cet exemple, que toutes les qualités comprises dans la définition ne sont pas des propriétés. Il y en a de communes, ou à plusieurs espèces, ou à l'espèce entière de l'individu défini, ou à plusieurs individus de la même espèce. Mais il faut au moins que, de leur ensemble, résulte un caractère exclusivement propre, et qu'il n'y ait rien de superflu.

La véritable définition logique est celle qui, par un seul trait, *lucidè breviterque*, détermine l'idée de son objet; en quoi Cicéron la distingue de la définition oratoire, qui, avec moins de précision, a plus de volume et d'ampleur.

Port-Royal a repris quelques définitions dans la physique d'Aristote, comme celle du froid, du chaud, du sec et de l'humide, lesquelles manquent en effet de clarté. La physique étoit l'endroit foible de cet homme prodigieux. Il n'est pas étonnant qu'il ait mal défini ce que personne n'entendoit bien ; mais les choses morales et intellectuelles, qui les définit mieux que lui ?

Vous trouverez aussi des modèles de définition dans nos écrivains moralistes. Quelquefois cependant ils s'attachent plus à l'acception usuelle des mots, qu'à l'idée philosophique; en voici un exemple.

L'envie, exactement parlant, est un chagrin que l'envieux ressent à la vue du bien d'autrui, et surtout des prospérités de ses égaux, de ses semblables. C'est ainsi qu'Aristote a défini l'envie, lorsqu'il l'a distinguée de l'émulation : *Invidia turbulenta molestia, ob res secundas, non illius qui sit indignus, sed illius qui sit æqualis aut similis.*

Invident homines iis qui ipsis tempore, et loco, et ætate, et existimatione propinqui sunt. Idem est alienïs malis gaudens ac invidus. Et au contraire: *Æmulatio molestia quædam, non quòd alteri bona adsint, sed quòd non etiam sibi. Æmulus se præparat ad bona sibi adipiscenda; invidus studet ut nec proximus hæc habeat. Juvenes et magnanimi ad æmulationem proclivi : æmulari et contemnere contraria sunt.* (ARIST. Rhet.).

La jalousie est autre chose : c'est une crainte inquiète que nos propres biens ne nous soient ravis; encore ne regarde-t-elle que les biens qui intéressent la vanité, l'orgueil, l'amour, l'ambition, les affections morales. On est jaloux de sa réputation, on ne l'est point de sa fortune; on l'est de sa maîtresse, et on ne l'est pas de son or. Si nous sommes jaloux du bien qui arrive aux autres, c'est quand nous y perdons quelque avantage d'égalité ou de supériorité à leur égard, et c'est ainsi que l'on s'afflige ou du

mérite, ou des succès, ou de la fortune de ses égaux, ou de ses inférieurs. Quelquefois même il nous arrive d'être jaloux de nos propres bienfaits, lorsqu'ils rendent indépendans de nous ceux qui nous en sont redevables. C'est-là sans doute ce qui a fait dire à la Bruyère : « La jalousie et l'émulation s'exercent sur » le même objet, qui est le bien ou le » mérite des autres ». Vauvenargues a dit dans le même sens, que « la jalousie » est le triste sentiment de nos désa- » vantages comparés au bien de quel- » qu'un ».

Au reste, on parle bien en employant les mots dans leur acception commune; mais on parle encore mieux, en observant leur acception philosophique; et en général, c'est à l'exactitude des définitions que tient et la justesse de l'esprit, et la netteté des idées, et la propriété du langage. Cependant il y auroit une affectation puérile et minutieuse à vouloir tout définir en parlant : l'on n'en finiroit point; et l'on seroit d'une lour-

deur pédantesque et insupportable. Ce n'est que lorsqu'il y a confusion dans les idées, ou ambiguité dans les termes, qu'il est nécessaire de définir.

L'objet de la définition présente bien souvent divers sens sous le même nom. Il faut en lever l'équivoque, et prévenir la confusion. Par exemple, en définissant la liberté, je distinguerois la liberté physique, qui est le plein exercice de nos facultés naturelles; la liberté morale, qui est, dans la volonté, la faculté du choix; la liberté civile, qui, dans le citoyen, est le droit de faire à son gré ce que la loi ne défend pas; et la liberté politique, qui, dans un peuple, est l'avantage de n'obéir qu'aux lois qu'il s'est faites lui-même, ou auxquelles il s'est soumis d'un pur et plein consentement.

Une idée se définit aussi par ses rapports.

« La raison regarde à l'utile, la vertu » à l'honnête (ARIST.). La correction est » un mal causé pour l'amour de celui qui » l'éprouve; la vengeance est un mal

» causé pour l'amour de celui qui le » fait ». (*Id.*).

En parlant de l'ambition, ce seroit la distinguer d'elle-même, la définir dans ses rapports, que de dire qu'elle est un désir de s'agrandir dans l'opinion des hommes, ou par les facultés de l'esprit et de l'âme, ou par l'éclat de la renommée, ou par les biens de la fortune, ou par les avantages du crédit et de la faveur, ou par l'autorité des emplois, ou par l'élévation du rang et l'ascendant de la puissance.

Quelquefois la définition, pour être plus exacte, exclut de son sujet des idées qui n'en sont pas, et que l'on pourroit y mêler. Être serviable, ce n'est pas être servile; être complaisant, ce n'est pas être un complaisant; l'un est la bonne volonté, l'inclination d'un homme libre; l'autre est l'abjection et la bassesse d'un esclave: *Idem ne sit pertinacia et perseverantia, definitionibus judicandum.* (Cic. Top.).

Une définition parfaite est celle où

rien ne manque, et où rien n'est surabondant; qui est à la fois claire et précise; qui convient à tout son objet, et qui ne convient qu'à lui seul; *omni et soli.* La division contribue aussi à la netteté des idées; elle s'exerce sur l'idée elle-même, soit complexe, soit collective, pour la distribuer, ou comme genre en ses espèces, ou comme tout en ses parties. C'est-là ce qui distingue la *partition* de la division: *In partitione quasi membra sunt; in divisione formæ.* (Id. Ibid.).

Je répéterai donc ici, d'après Cicéron, ce que j'ai dit ailleurs, que la division philosophique, comme la division oratoire, et plus sévèrement encore, doit être complète, précise et distincte.

Si l'on divisoit les qualités de l'âme en vertus et en vices, la division ne seroit pas complète; car l'intelligence, la sensibilité, la gaieté, la tristesse, et bien d'autres qualités de l'âme ne sont ni vices, ni vertus.

Si, en distribuant les idées de vertu

et de vice, chacune en ses espèces, on mettoit les talens au nombre des vertus, les erreurs au nombre des vices, on supposeroit, dans le genre, des espèces qui n'y sont pas.

Si l'on disoit d'un homme public, qu'il se seroit rendu coupable par son audace, par sa cupidité et par son avarice, on distingueroit ce qui n'est pas distinct; car dans l'idée de la cupidité est renfermée celle de l'avarice : *Genus omnium libidinum cupiditas, ejus autem generis sine dubio pars est avaritia.* (ARIS. Reth.).

« Il n'y a pour l'homme que trois événemens, naître, vivre et mourir : il ne » se sent pas naître, il souffre de mourir, » et il oublie de vivre ». (LA BRUY.).

In rebus magnis, consilia primùm, deindè acta, posteà eventus spectantur. (CIC. de Orat.). *Quid ante rem, quid cum re, quid post rem evenerit.* (Id. Top.). Voilà des modèles de division.

Ce qui contribueroit le plus à la netteté et à la justesse de l'esprit, seroit de diviser

diviser les idées en ce qu'elles ont de clair et en ce qu'elles ont d'obscur; en ce qu'elles ont d'évidemment vrai et en ce qu'elles ont de douteux, de problématique.

Nos idées sont bien souvent comme les images que vous voyez au coucher du soleil, claires d'un côté, obscures de l'autre. Par exemple, rien de plus clair que les idées que nous avons de l'existence de notre âme, et de ce qui se passe en elle, comme de la pensée et de la volonté, de l'espérance et de la crainte, du plaisir et de la douleur; rien de plus vague et de plus confus que les idées que l'on s'est faites de sa nature et de sa substance. Les sages de l'antiquité, s'efforçant de la concevoir, en faisoient presque tous un corps délié, un air subtil, une flamme subtile, un composé d'atômes. Nous, à qui une plus saine philosophie a fait sentir que la pensée étant un mode essentiellement indivisible et simple, la substance où elle réside doit être simple et indivisible comme

elle; nous qui, par conséquent, n'admettons dans cette substance rien de matériel, nous n'en avons encore qu'une idée confuse et vague. Il en est de même de l'idée d'un Dieu, si évidente par l'induction que nous tirons de ses ouvrages, et si impénétrable pour notre intelligence, quand nous voulons en concevoir la nature et les attributs.

« Si l'on ne me demande pas ce que » c'est que le temps, disoit Saint-Au- » gustin, je le sais; si l'on me le de- » mande, je ne le sais plus ». C'est qu'il le concevoit clairement dans ses rapports avec le mouvement, dont il est la mesure, et qui le mesure à son tour; mais considéré en lui-même, lorsqu'il falloit le définir, la nature lui en échappoit.

En général, nous concevons assez nettement les effets, les modes sensibles; mais les causes, mais les substances ne se laissent point pénétrer. Il est donc bien nécessaire, à qui veut penser juste, de séparer dans ses idées les ténèbres de la lumière, comme fit l'Eternel lorsqu'il dé-

brouilla le cahos : *Et divisit lucem à tenebris.* (Genes.).

On a dit que la géographie et la chronologie sont les deux yeux de l'histoire; on peut bien dire de même que la définition et la division sont les deux yeux de la philosophie; et l'une comme l'autre de ces opérations de l'entendement exige un discernement si exquis que Platon regardoit le talent de bien définir et de bien diviser comme un don divin.

Mais, dans la définition, vous n'avez vu que la qualité générique ou spécifique, essentielle ou propre au sujet; et ce n'est pas la seule admise dans la conception de l'idée. Le plus souvent, ce qui qualifie le sujet lui est accidentel. Un cheval fougueux diffère d'un cheval docile, quoique l'espèce en soit la même.

N'oubliez pas que telle qualité qui est accidentelle à l'égard du genre, est essentielle à l'égard de l'espèce. La blancheur est accidentelle au marbre et à l'oiseau; mais elle est essentielle à l'albâtre et au cygne. Ainsi, en remontant l'échelle

analitique, de degrés en degrés, les qualités deviennent toutes des accidens, et le genre suprême n'en retient qu'une seule qui constitue son essence.

Du reste, tout ce qui peut qualifier la substance ou le mode, tout ce qui peut caractériser, circonstancier l'action, le temps, le lieu, le nombre, la situation de l'être, ses relations; ce qui lui arrive, ce qui l'affecte du dehors, en un mot, toutes ces idées relatives à l'existence, qu'Aristote a comprises sous le nom de cathégories, peuvent se combiner dans notre entendement, mais chacune sous les rapports qui lui conviennent. Par exemple, le temps n'appartient qu'à l'idée de l'existence continue et à celle de l'action. Le lieu n'appartient qu'à l'idée de la substance étendue. La quantité n'appartient qu'au nombre, à la mesure, à la grandeur. Le nombre n'appartient qu'à la substance, ou divisée, ou divisible, et à l'idée collective d'une classe d'individus physiques ou intellectuels. La mesure appartient à l'étendue ou à la durée; la

grandeur, à toute substance, soit réelle, soit idéale, dans le rapport du plus au moins. Le plus ou le moins peut convenir aux qualités, aux attributs, mais non pas aux essences.

Vous savez qu'on appelle essence la qualité abstraite, qui est la marque propre et distincte du genre ou de l'espèce, son caractère indélébile, et sans lequel son être ne peut se concevoir. Or, je dis que cette qualité n'est susceptible ni de plus, ni de moins. Un cercle n'a ni plus, ni moins de rondeur; il n'est ni plus ni moins cercle qu'un autre cercle. Si les qualités sont susceptibles d'accroissement, c'est qu'elles ne sont prises que pour accidentelles, comme lorsqu'on dit, plus ou moins de force, de vitesse, de pesanteur, de chaleur, de ressort, etc.....

Quelquefois l'accident a le même nom que l'essence. On dit d'un solide, qu'il est plus solide qu'un autre; et d'un fluide, qu'il est plus fluide. Mais on ne dira point que le bronze est plus un solide que le verre, ni que l'air est plus un fluide que

l'eau. *Un* définit l'objet, et en détermine l'essence.

Parmi les qualités, les unes sont absolues, les autres relatives; les unes actuelles, les autres virtuelles; les unes positives, les autres négatives, privatives ou défectives.

Absolues. La pesanteur, la solidité dans les corps; dans l'homme, la droiture, la constance, la force d'âme.

Relatives. La chaleur, l'odeur, la saveur, etc., dans les objets des sens; dans l'homme, l'équité, l'indulgence, la bienfaisance; et par comparaison, l'égalité, la supériorité, la puissance, la dépendance.

Actuelles. Dans les corps, la figure, le mouvement; dans l'homme, la santé, la vertu, la sagesse.

Virtuelles. La mobilité dans les corps, la fragilité dans le verre, la ductilité dans l'or; dans l'animal, la sensibilité; la sociabilité dans l'homme.

Positives. Comme toutes celles que je viens de nommer.

Négatives. Comme l'impénétrabilité dans la substance matérielle; l'indivisibilité dans la substance spirituelle; l'instabilité, l'inconstance, dans les choses humaines; l'inégalité dans l'esprit, dans le caractère.

Privatives, ou *défectives.* La discordance entre les sons; la désunion, la défiance, la déplaisance entre les hommes; la dissolution, la décomposition, la dégradation dans les corps; le dérèglement dans les mœurs; le désordre dans les affaires; la mésintelligence dans les familles; la décadence dans les fortunes.

Une question de quelque conséquence seroit de savoir laquelle des deux est positive, laquelle des deux est privative, de l'idée du *fini* ou de celle de l'*infini.* A ne regarder que les mots, c'est l'*infini* qui porte le signe privatif; mais, à consulter les idées, c'est bien réellement dans celle du *fini* que se trouve la privation. Lorsque mon idée de l'espace s'est étendue jusqu'aux étoiles, et qu'elle cesse de s'étendre, qu'arrive-t-il? Que j'en retranche

tout ce qui est au delà. Au contraire, si, à mon idée de l'espace, je n'assigne aucunes limites, et si j'en exclus toute borne, il est évident que je lui laisse toute l'étendue qui lui est essentielle. Il en est de même de l'infini dans les nombres, de l'infini dans la durée : le fini n'en est qu'un fragment.

Mais avons-nous bien cette idée positive de l'infini? Nous ne l'avons pas dans le sens de celui qui, par *idée*, entend une image figurative de son objet. Car toute figure a des limites; et un infini figuré, ou l'image d'un infini, implique contradiction. Mais, si, par idée, on entend une conception purement intellectuelle de l'essence des choses, nous avons si bien et si distinctement l'idée de l'infini, que si l'on en dit quelque chose d'inconciliable avec son essence, notre entendement y répugne et en rebute l'absurdité; si, par exemple, on dit que, dans les nombres, l'infini est pair ou impair; que, dans l'espace, l'infini se partage en deux moitiés égales; que, dans la durée, il y

a deux infinis, qui, joints ensemble, en font un plus grand que l'un des deux sans l'autre, vous sentez que tout cela répugne à l'idée de l'infini. Vous l'avez donc bien cette idée. Mais c'est dans nos études sur la métaphysique qu'il sera temps de voir comment nos conceptions et nos pensées peuvent s'élever jusque-là.

Nous avons vu que toute idée, et même la plus simple, en contient au moins deux, puisqu'il est impossible de concevoir la substance, soit réelle, soit idéale, sans les deux élémens de sa définition, et que c'est dans la convenance et l'accord de ces élémens que consiste la vérité.

Mais la convenance des idées, entre elles, est tantôt dans la nature et l'essence des choses, et tantôt dans l'opinion.

Tout ce qui, dans l'ordre des possibles, n'implique point contradiction, est vrai dans son essence et d'une vérité purement idéale; je vous l'ai déjà dit: quand même il n'y auroit dans la nature aucun corps parfaitement rond, l'idée de rondeur n'en

auroit pas moins sa vérité, parce qu'elle contient des idées qui se conviennent, savoir, l'idée d'étendue et celle de limites, l'idée de circonférence et celle de diamètre, l'idée de centre et celle de rayons égaux.

Mais, sans cette évidence immédiate, la vérité de fait ne laisse pas d'être souvent indubitable, lors même qu'elle est le plus incompréhensible pour nous : mouvement transmis, espace vide, divisibilité de la matière à l'infini, mondes créés, Dieu éternel, voilà des vérités qui passent notre intelligence, et auxquelles notre raison est cependant forcée de donner son acquiescement. La conviction qu'elles emportent tire sa force de ce principe, que *de deux choses contradictoires, si l'une est évidemment fausse, l'autre est nécessairement vraie, ne fût-elle pas concevable :* principe qui dément la règle de ne rien admettre comme vrai, que ce qui est conçu clairement.

Ce qui n'a rien d'incompatible en soi

peut être admis comme vrai, sans avoir d'autres réalités que dans l'opinion reçue; mais ce n'est-là qu'une vérité relative et de convenance. L'idée du souverain bien se composoit différemment dans l'école de Zénon et dans celle d'Epicure; mais, dans l'une et l'autre, elle étoit d'accord avec le système reçu. L'idée du soleil levant, du soleil couchant, des révolutions, diurne et annuelle, du soleil autour de la terre, a cette sorte de vérité. Parler ainsi, ce seroit une erreur dans le langage philosophique; mais ce n'en est pas une dans le langage commun, et le philosophe lui-même, se prêtant à l'illusion, laisse dans sa pensée l'idée de ces mouvemens unie à celle du soleil.

Lors même qu'il est impossible que l'objet de l'idée existe, comme la ligne sans largeur, le point sans étendue, la surface sans profondeur, l'idée ne laisse pas d'avoir sa vérité hypothétique. C'est une vue de l'esprit, qu'on appelle abstraction; et c'est ainsi que les idées de mouvement, de repos, de figure, que les

idées de vertu, de vice, de plaisir, de douleur, qu'en un mot toutes les idées génériques ou spécifiques ont dans l'entendement quelque réalité : *Quarum rerum nullum subest quasi corpus. Est tamen quædam conformatio, insignita et impressa in intelligentiâ quam notionem voco.* (CIC. Top.).

Enfin, l'idée fictive a aussi une sorte de vérité dans la pensée, comme l'idée du phénix, celle du sphinx, du centaure, du minotaure.

Une idée peut être obscure en elle-même, quoique l'objet en soit évident à nos yeux. Telles sont les idées de l'attraction, de la pesanteur, de l'électricité, de l'élasticité, dont l'effet seul nous est connu.

Une idée est confuse sans être obscure, lorsque l'esprit n'y démêle pas nettement ce qu'elle contient, comme l'idée d'une quantité, ou collective, ou continue; par exemple: celle d'un fleuve, d'un siècle, d'un peuple, d'une armée; le tout en est conçu en masse, mais dans l'ensem-

ble il n'y a rien de distinctement apperçu.

Une idée est vague et confuse, lorsque l'objet en est indéfini, comme du temps, du mouvement. Elle est confuse encore et vague, lorsque l'attribut seul en est déterminé, et que le sujet ne l'est pas, comme dans les termes concrets, blanc, dur, vivant, bon, juste, sage.

Elle est claire et distincte d'un côté, obscure et confuse de l'autre, comme lorsqu'en nous rappelant fidèlement et distinctement une sensation, la chaleur, le son, la lumière, la couleur, l'odeur, la saveur, elle y confond l'effet avec la cause, l'objet avec le sens, et le sens avec l'âme.

Elle est fausse sans être ni obscure, ni confuse, comme lorsqu'elle attache la pensée à la matière, la gloire au crime, le bonheur aux richesses, le souverain bien à l'intempérance, au luxe et à la volupté.

Les fausses apparences, l'équivoque des mots, les abus du langage, l'in-

fluence de l'opinion, les préjugés transmis, les impressions de l'habitude, les vices de l'éducation, la négligence et la légèreté avec laquelle nous glissons sur les objets de la pensée, sont autant de causes du manque de justesse de nos idées, et autant de sources d'erreurs.

Parmi ces causes, je ne dois pas oublier celle qui produit les systèmes, la vaine curiosité, l'ambition de pénétrer dans les mystères de la nature, plus avant qu'elle ne l'a permis. Les poëtes ont représenté la nature comme dans un sanctuaire, où elle est couverte d'un voile, dont elle nous permet quelquefois de soulever un coin, mais qu'elle nous défend de lever tout entier; ce qui signifie, dans le langage plus simple de Montagne, que *nous ne connoissons le tout de rien.*

Heureusement nos connoissances les plus certaines sont celles de l'objet qui nous intéresse le plus. Ce que nous concevons le mieux, c'est l'existence de notre âme, ses qualités, ses facultés; ce sont nos perceptions, nos affections, nos in-

clinations, nos passions, nos vices, nos vertus, nos foiblesses; science intime et salutaire, la plus essentielle à l'homme, et que lui recommandoit l'oracle, par ces mots : *Nosce te ipsum.*

Ici, mes enfans, la raison humaine peut s'exercer utilement et sûrement. Il nous importe peu de savoir comment la nature agit hors de nous; par quels liens, par quels ressorts, toutes les parties de l'Univers, sont unies et contenues dans cette variété infinie de mouvemens, et, dans cet ordre harmonieux de révolutions immuables, il ne nous seroit guère plus utile de savoir par quelle impulsion le cœur nous bat à notre insçu, tandis qu'à volonté nos nerfs se tendent, et nos muscles se renflent. De ces merveilles et de mille autres, croire, admirer, adorer en silence leur incompréhensible auteur, voilà notre partage, et c'est assez pour nous.

Mais ce qui nous importe essentiellement, c'est de savoir quelle passion nous domine, puisque, si elle est vicieuse et

nuisible, il nous est donné par la nature d'en réprimer les mouvemens; ce qui nous importe, c'est de savoir quelle inclination nous porteroit au mal, où nous éloigneroit du bien, puisqu'il est en nous de la combattre et de la vaincre; c'est de savoir quel courage, et quelle énergie manque à notre âme, pour remplir des devoirs pénibles, puisqu'il dépend de notre volonté de surmonter cette foiblesse, et de nous prémunir de force et de vertu. Ce qui nous importe surtout, c'est de tirer du sentiment de notre existence, et de l'évidence irrésistible des prodiges sans nombre qui s'opèrent en nous, cette sublime vérité, que nous sommes l'ouvrage d'une suprême intelligence, et que le don de la pensée ne peut nous venir, ni du néant, ni du hasard, ni de cette masse aveugle de matière, qui, pour âme elle-même, n'a que le mouvement, auquel elle obéit, et qu'elle n'a pu se donner.

Ainsi, tout ce qu'il a fallu de connoissance à un être libre pour être bon, la nature a donné à l'homme la faculté de l'acquérir.

l'acquérir. De là, ces vérités qui se développent en lui en même temps que ses organes, et qui, dans les bois, ont formé le code moral des sauvages, et les premières bases du pacte social.

Est venu le temps où des formes de société, moins simples et plus diverses, ont donné lieu à des conventions, à des institutions nouvelles. Les lois des hommes ont pris la place des lois de la nature. Les idées sont devenues artificielles comme les mœurs.

Mais dans la nature du bien et du mal, et dans leur essence morale, il y a des vérités d'un ordre supérieur aux conventions, aux institutions humaines. C'est à celles-là, mes enfans, qu'il faut vous attacher.

Comme il sera éternellement vrai que le triangle est une figure terminée par trois lignes droites, il sera vrai de même que la bienfaisance est une vertu ; que l'oppression à l'égard du foible innocent est un crime ; que l'égoïsme impitoyable est un vice ; que l'orgueil dans l'homme

est une démence ; que le manque de foi est une bassesse ; que la calomnie est une lâcheté ; que l'envie est le tourment d'une âme vile ; que l'ingratitude et la trahison sont l'opprobre du cœur humain ; que le souverain bien ne consiste ni dans l'oisiveté, ni dans l'intempérance, ni dans le luxe et la mollesse, ni dans la volupté des sens ; et que la véritable gloire a été faussement, indignement attribuée aux forfaits de l'ambition, au brigandage des conquêtes.

Il sera vrai de même que l'amour paternel, la piété filiale, la tendre affection d'une mère pour ses enfans, la sensibilité secourable envers les malheureux, le respect pour la vieillesse, la pitié pour l'enfance, le désintéressement personnel, le dévouement au bien public, l'inviolable fidélité aux saints devoirs de l'amitié, la justice envers tous les hommes sont des sentimens vertueux.

Il sera vrai que la prudence, la force et l'égalité d'âme, la modération, la constance, l'équité, la sincérité, la droi-

ture, la tempérance, l'indulgence, la modestie, sont dans l'homme des caractères d'excellence et de dignité. Ce sera donc pour vous un curieux et intéressant objet d'attention que d'observer dans les idées reçues, celles qui sont d'une vérité universelle et constante; et celles dont la vérité relative et particulière tient aux circonstances des lieux, des hommes et des temps. Démêler, discerner, classer ces deux ordres d'idées; savoir quelles sont celles dont il nous est donné de définir l'objet avec précision, et celles dont la perception sera toujours vague et confuse; celles qui, par l'étude et la réflexion, peuvent atteindre à l'évidence, et celles qui, pour nous, seront toujours comme plongées dans un léger nuage, *sublustri noctis in umbrâ;* laisser au doute et à l'incertitude ce qui leur appartient; nous borner à la vraisemblance, lorsque la pleine vérité nous est interdite par la nature; peser les probabilités; nous abstenir de limiter trop légèrement les possibles; n'être ni trop crédule dans la

persuasion, ni trop obstiné dans le doute, ni trop curieux de savoir, ni trop insoucieux d'apprendre, ni trop vains, trop présomptueux du peu que nous aurons appris; et, avec la même bonne foi, nous rendre témoignage de ce que nous concevons bien, et de ce que nous n'apercevons que vaguement, obscurément, ou de ce qui semble à jamais inaccessible à notre intelligence; ce sont-là, mes enfans, les moyens de simplifier, d'abréger pour nous cette longue recherche de la vérité, qui, dans tous les temps, a été l'étude des sages, et que je vous exhorte à ne point négliger; car c'est à la connoissance du vrai que tient celle du bien, du juste et de l'honnête.

LEÇON QUATRIEME.

Différence de la vérité de l'idée, et de la vérité du jugement. Qu'est-ce qu'affirmer une idée d'une autre idée? Rapport d'extension du sujet et de l'attribut. Sens défini, sens indéfini. Conversion des deux termes. Différence de qualité *et de* quantité *entre les propositions. Autre espèce d'opposition dans la diversité des termes. Question des futurs* contingens.

LA *vérité*, disoit Fontenelle, *n'appartient pas à celui qui la trouve; mais à celui qui la nomme.* Cet excellent mot vous fait sentir la différence de la vérité de l'idée, et de la vérité du jugement.

Dans l'idée, la vérité n'est souvent qu'une perception légère et fugitive, à

laquelle l'entendement ne donne aucune adhésion. Il nous passe tous les jours par l'esprit des choses dont nous ne disons ni *cela est*, ni *cela n'est pas ;* et, cependant, c'est l'un ou l'autre. Voilà, selon l'ingénieuse expression de Fontenelle, des vérités qui ne sont point *nommées.*

La rondeur de la terre est une idée transmise, qu'on a communément sans l'affirmer. *La terre est ronde*, est un jugement que des demi-savans ont prononcé, et que le vulgaire répète encore. *La terre n'est pas ronde, elle est applatie vers les pôles ;* c'est le jugement d'Huyghens et de Newton : l'observation l'a constaté ; c'est une vérité *nommée.*

La loi de la gravitation est une vérité dont les anciens se doutoient : *Suâptè naturâ gravia descenderint ; evolaverint levia ; an præter nisum pondusque corporum, altiòr aliquâ vis legem singulis dixerit.* Tel est le doute que proposoit Senèque ; tel étoit aussi le pro-

blème qu'Horace donnoit à résoudre, et sur lequel Newton a prononcé :

Quæ mare compescant causæ, quid temperet annum;
Stella sponte suâ, jussæne vagentur et errent.
(HORAT.)

Ainsi, la loi de la gravitation est une vérité que Newton a *nommée.*

Dans la conception de l'idée, l'entendement est passif; il la reçoit comme l'œil reçoit la lumière. Dans le doute, il est en suspens, et comme en équilibre; c'est une inaction inquiète. Dans le jugement, il est actif; et cette action consiste dans une assertion mentale. Le jugement est dans la pensée; la proposition ne fait que l'énoncer. Le mot qui exprime l'assertion, est le verbe (je vous répète ici ce que je vous ai dit dans nos leçons sur la Grammaire); et quand la négation s'y joint, l'assertion est négative.

Je vous ai dit aussi que le verbe *être* est le seul véritable. Tous les autres ne sont que des locutions abrégées : ***Pluit, pluvia est cadens. Lucet, sol est lucens. Je***

gémis, je suis gémissant. Toute proposition peut se résoudre ainsi par l'analise.

Des deux termes dont la proposition est composée, vous avez vu que l'un est le *sujet*, et que l'autre en est l'*attribut;* (j'aimerois mieux dire l'*objet*, car l'*attribut*, à la négative, est un mot pris à contre-sens; mais il est reçu). Le *sujet* donc est ce dont on affirme, ou dont on nie quelque chose. L'*attribut* est ce qui est affirmé ou nié. L'un est toujours une substance, soit réelle, soit idéale; et, si le mot est un adjectif, l'article s'y joint, pour marquer qu'il est pris substantivement: *Le vrai, le beau, le plein, le vide.* L'autre est toujours un mode, une qualité de sa substance; et, si le mot est un substantif, il est pris adjectivement et sans article: Le sage est *homme;* à moins qu'il ne soit défini: Le sage est l'*homme* qui réunit la connoissance et l'amour du bien.

Affirmer une idée d'une autre idée, c'est dire que l'une est dans l'autre. Mais une idée est dans une autre idée, ou en

entier, comme *cercle* est dans *figure*, ou en partie seulement, comme *figure* est dans *cercle*. *Tout* cercle est une figure; *quelque* figure est un cercle. Deux idées sont aussi l'une dans l'autre, réciproquement et en totalité. Mais alors elles n'en font qu'une; et vous avez vu que cette identité est l'effet et la preuve d'une bonne définition.

Le triangle est *la* figure terminée par trois lignes droites; la figure, terminée par trois lignes droites, est *le* triangle.

Ainsi, pour s'adapter à un sujet moins étendu que lui, l'attribut doit être restreint; et le signe de cette restriction est l'adjectif individuel, *un* ou *une* : Le corbeau est *un* oiseau noir. Le cygne est *un* oiseau blanc. Quoique *noir* et *blanc* soient des qualités spécifiques du corbeau et du cygne, cependant, comme ces qualités ne leur sont pas exclusivement propres, et qu'il y a plus d'oiseaux blancs que de cygnes, plus d'oiseaux noirs que de corbeaux, c'est l'adjectif individuel, et non pas l'article qu'il faut

joindre à ces attributs. Si l'on disoit, le corbeau est l'*oiseau* noir, le cygne est l'*oiseau* blanc, la proposition seroit fausse.

Mais, quand l'attribut défini est déjà restreint par lui-même à l'étendue de son sujet, il n'a plus besoin qu'aucun mot le particularise, et il peut recevoir l'article. Ainsi, quoiqu'on dise communément, le triangle est *une* figure terminée par trois lignes droites, vous venez de voir qu'on peut dire aussi, le triangle est *la* figure terminée par, etc. L'article annonce que l'attribut est pris dans un sens défini, qu'il convient à tout son sujet, et qu'il ne convient qu'à lui seul : Dieu est *l'être* par excellence.

Si l'attribut, vaguement énoncé, n'est marqué d'aucun signe, c'est le signe individuel qu'on y sous-entend : Dans le le bien, la constance est *vertu*, signifie est *une vertu*.

Observez, mes enfans, que le sujet, lors même qu'il est pris universellement, n'est, à l'égard de l'attribut, qu'un indi-

vidu spécifique. *Tout* triangle ne signifie que *chacun* des triangles sans exception. Ainsi, tout triangle est une figure terminée par trois lignes droites, ne veut pas dire, est toute figure terminée par trois lignes droites; car tout triangle n'est pas rectangle, équilatéral, isocèle, scalène, mais seulement *chaque* triangle est *quelqu'une* de ces espèces : *Nulla affirmatio vera erit, in quâ, cùm attributivum sit universalè, universaliter attribuitur.* (ARIST. analyt.). A moins donc que l'attribut ne soit individuellement propre au sujet, il est toujours plus étendu que lui, et, pour s'y adapter, il faut qu'il se réduise.

Mais la réduction de l'attribut ne porte que sur la totalité extensive de l'idée, sur l'*omnis* des Latins, et non sur la totalité compréhensive, sur le *totus*. L'idée *totale* de figure, c'est-à-dire, d'espace circonscrit par des lignes, est comprise dans l'idée de cercle comme dans celle de triangle; mais l'idée de *toute* figure n'est ni dans celle de triangle, ni dans celle de cercle. C'est donc par la restric-

tion de cette totalité extensive (*omnis*), que l'attribut se réduit au point d'être identique, et conversible avec le sujet.

Par des idées conversibles, on entend celles qui, réciproquement et avec la même vérité, peuvent être affirmées ou niées l'une de l'autre; en sorte que le sujet et l'attribut peuvent changer de place. Or, vous sentez que, pour cela, il faut que l'étendue en soit la même; et tant que l'un déborde l'autre, si j'ose m'exprimer ainsi, l'inverse porte à faux. Voilà pourquoi la véritable marque d'une bonne définition est que le sujet et l'attribut puissent être réciproquement affirmés l'un de l'autre; et tant que l'un des deux sera plus étendu, ils ne peuvent se convertir.

Si l'on dit, par exemple, que le carré est une figure rectiligne, on dit vrai; mais il n'est pas vrai, à l'inverse, que la figure rectiligne soit le carré : d'autres figures sont rectilignes. Si l'on dit que le carré est un quadrilatère rectiligne, dont tous les côtés sont égaux, cela est vrai;

mais l'inverse n'en est pas vraie : le losange est aussi un quadrilatère rectiligne, dont tous les côtés sont égaux. Si l'on dit que le carré est un quadrilatère rectiligne, rectangle, on dit vrai encore; mais, à l'inverse, on ne peut pas dire que le quadrilatère rectiligne, rectangle, soit un carré : le carré long est aussi quadrilatère rectiligne, rectangle. Si l'on dit même que le carré est un quadrilatère rectiligne, rectangle, dont tous les côtés sont égaux, il n'est pas encore exactement vrai, à l'inverse, que le quadrilatère rectiligne, rectangle, dont tous les côtés sont égaux, soit le carré; car c'est aussi le cube. Mais, si l'on dit enfin : le carré est une figure plane, quadrilatère, rectiligne, rectangle, dont tous les côtés sont égaux, la définition est complète : les deux termes se correspondent, et ils peuvent se renverser. Cela bien entendu, passons à ce qu'on appelle, dans la proposition, sa *qualité* et sa *quantité*.

La proposition peut être *affirmative*, ou *négative :* c'est-là sa *qualité*. Elle peut

être *universelle*, *particulière* ou *singulière :* c'est-là sa *quantité.* Mais la *singulière* ne fait point une classe distincte : je vous en dirai la raison. De ces différences de *qualité* et de *quantité*, se forment quatre espèces de propositions, qu'on distingue, dans les élémens de logique, par les quatre lettres, A, E, I, O, dont chacune en marque une espèce :

A. L'universelle affirmative.
E. L'universelle négative.
I. La particulière affirmative.
O. La particulière négative.

Ce qui est exprimé par ces deux vers techniques :

Asserit A, negat E ; verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O ; sed particulariter ambo.

Voyons, quant à la qualité, quel rapport la proposition peut avoir avec elle-même.

Ce rapport est de convenance ou de disconvenance entre les deux termes. Et d'abord il doit vous sembler que le juge-

ment ne faisant qu'affirmer ce que l'entendement conçoit, la vérité de l'assertion doive être une suite constante de la vérité des idées. En effet, cela est ainsi, lorsque le rapport des idées est bien exactement saisi et nettement déterminé. Mais il arrive bien souvent que, dans l'entendement, l'une des deux idées, quelquefois l'une et l'autre, est obscure, vague, confuse; ou que l'esprit ne les a pas assez attentivement considérées dans leur rapport de l'une à l'autre. Alors l'esprit peut y supposer une convenance qu'elles n'ont pas, ou ne pas y voir le point d'opposition qui les rend inconciliables: et de même il peut croire incompatibles des idées dont les rapports de convenance ne lui sont pas assez connus. De là, une assertion précipitée ou légèrement hasardée, soit à l'affirmative, soit à la négative.

Si l'on dit, par exemple, de la matière, qu'elle pense, on joint ensemble deux idées qui ne manquent pas de clarté, *substance étendue*, et *pensée*.

Mais, dans la pensée, on n'a pas assez nettement apperçu la qualité d'un acte indivisible et simple, et, dans la substance étendue, on n'a pas vu l'impossibilité de recevoir un mode simple et indivisiblement unique.

De même, lorsqu'on nie la création du monde, l'on n'apperçoit que le rapport d'incompatibilité du néant et de l'être, et l'on ne veut pas voir qu'entre la volonté d'un Dieu et sa toute-puissance, entre une cause infiniment féconde et les effets qu'elle produit, ce n'est plus le rapport de l'être et du néant. Non, sans doute, le néant n'a rien produit, et rien n'est sorti du néant. Mais rien n'a-t-il pu émaner de la source de l'Etre, de l'Etre par essence? Quoi de plus analogue que le fini créé, avec l'infini créateur? Et soit que le fini soit un atôme, ou un monde, ou des millions de mondes, si l'infini existe, oserois-je nier qu'il ait pu le produire? Le néant est, de toutes les idées, la plus creuse et la plus obscure; c'est une négation d'idée, comme l'idée des

des ténèbres; mais il n'y a rien de plus positif que l'idée de l'existence et de la puissance d'un Dieu. Ainsi, la convenance des idées, ou leur disconvenance, peut échapper à celui qui juge; et de là, vient souvent que les idées sont vraies, et que le jugement est faux. A l'égard de la *quantité*, l'une des sources de nos erreurs est l'inattention qui nous fait confondre l'espèce avec le genre, l'individu avec l'espèce.

Par exemple, quoiqu'il soit vrai que quelqu'homme, que tel homme, que même un grand nombre d'hommes soient trompeurs, injustes, méchans, il n'est pas vrai qu'en général l'homme soit méchant, injuste, trompeur.

Vous savez l'histoire de cet étranger voyageur, qui, ayant trouvé à Blois une hôtesse laide, rousse et acariâtre, écrivit en note sur ses tablettes: « Les femmes de Blois sont laides, rousses et acariâtres ». Combien de jugemens qui ressemblent à celui-là!

Tout ce qu'on peut affirmer du genre,

on peut l'affirmer de l'espèce. Tout ce qu'on peut affirmer de l'espèce, comme qualité définitive, on peut l'affirmer de l'individu.

S'il est vrai que l'animal est sensible, il est vrai que l'insecte est sensible. S'il est vrai qu'il dépend de l'homme de vaincre ses passions, il est vrai qu'il dépend de moi de vaincre ma colère.

Il n'en est pas de même à l'inverse. Car tout ce qui est vrai de l'individu n'est pas vrai de l'espèce; tout ce qui est vrai de l'espèce n'est pas vrai du genre auquel elle appartient. Quoiqu'il soit vrai que tel corps est vivant, il n'est pas généralement vrai que les corps soient vivans. Quoiqu'il soit vrai que telle espèce d'animaux soient bipèdes, il n'est pas vrai en général que les animaux soient bipèdes.

Au contraire, tout ce qu'on peut nier de l'individu, on peut le nier de l'espèce. Tout ce qu'on peut nier de l'espèce, on peut le nier du genre auquel elle est soumise. S'il n'est pas vrai que tel homme soit juste, il n'est pas vrai en général que

l'homme soit juste. S'il n'est pas vrai que la plante soit sensible, il n'est pas vrai en général que l'être vivant soit sensible.

Mais il n'en est pas de même à l'inverse. On peut nier du genre ce qu'on ne peut pas nier de l'espèce. On peut nier de l'espèce ce qu'on ne peut pas nier de l'individu. Nier que l'être vivant soit sensible, ce n'est pas nier que l'animal soit sensible. Nier que l'homme soit juste, ce n'est pas nier que tel homme soit juste.

Ces différences viennent de ce que le genre est essentiellement compris dans l'espèce, l'espèce dans l'individu ; au lieu que ni l'individu, avec ses propriétés, n'est compris dans l'espèce ; ni l'espèce, avec ses différences, n'est comprise dans la simplicité du genre.

Ce n'est pas que, dans son extension, le genre n'embrasse l'espèce, et l'espèce l'individu. Mais les propriétés de l'espèce, le genre ne les comprend pas, mais les propriétés de l'individu ne sont pas non plus dans l'espèce.

C'en est assez pour vous faire comprendre pourquoi telle proposition est conversible, et pourquoi telle autre ne l'est pas.

A ne peut l'être, vous l'avez vu, qu'autant que l'attribut en est défini et restreint. Si l'on dit simplement, *tout* triangle est une figure, on ne peut pas dire à l'inverse *toute* figure est un triangle. Alors c'est I qui est l'inverse d'A : *Quelque* figure est un triangle.

I est inverse d'elle-même, parce que les deux termes peuvent répondre à la même idée ; et les deux *quelque* peuvent s'entendre de la même personne ou de la même chose. Si *quelqu'*élément est un fluide, *quelque* fluide est un élément : *Affirmativarum utraque convertitur in parte.* (ARIST. analyt.).

E peut se convertir universellement : *Universalis privativa universaliter convertitur* (ARIST. ibid.). Car, à la négative, tout l'attribut étant exclu de tout le sujet, l'exclusion est réciproque : *Aucun* monde n'est un soleil ; *aucun* soleil n'est

un monde. *Rien* de matériel ne pense; *rien* de pensant n'est matériel.

O se renverse entre deux termes, dont l'un n'est ni le genre, ni l'espèce de l'autre : *Tout* Français n'est pas soldat; *tout* soldat n'est pas Français. Mais du genre à l'espèce, O n'est point conversible; et, quoiqu'il soit vrai que *quelqu'*arbre n'est pas un chêne, il n'est pas vrai que *quelque* chêne ne soit pas un arbre.

C'est par le sujet qu'une proposition est universelle, particulière, ou singulière.

Elle est universelle, si le sujet en est pris dans toute son étendue générique ou spécifique ; ce qui, à l'affirmative, se marque de deux manières, ou simplement par le nom générique ou spécifique, précédé de l'article: *La* matière, *l'*être vivant, *l'*homme, *le* vice, *la* vertu, *le* bien, *le* mal; ou par le mot qui signifie totalité, soit générique, soit numérique : *Tout* homme, *tous* les hommes; avec cette différence que *tout* homme exprime une généralité absolue, au lieu que *tous* les

hommes n'exprime qu'une généralité morale, une grande pluralité.

A la négative, l'universalité s'énonce par les mots *nul*, *aucun* : *Nul* homme, *aucun* homme. Observez qu'à la négative, *tout* n'est pas synonyme d'*aucun*. *Tout* homme n'est pas juste, ne veut pas dire, *aucun* homme n'est juste, mais seulement *quelqu'*homme n'est pas juste.

La proposition est particulière, quand le sujet, indéfini, ne prend du genre ou de l'espèce qu'une partie quelconque, vaguement désignée : *Quelqu'*un, *quelqu'*homme, *plus d'un* homme, *certains* esprits.

La proposition est singulière, lorsque le sujet en est individuellement déterminé, soit comme unique et simple, soit comme collectif, soit comme abstraitement conçu : *César*, *Rome*, *l'armée*, *le peuple*, *le sénat*, *la matière*, *l'esprit*, *le temps*, *le mouvement*, *le monde*. La singulière a cela de commun avec l'universelle, que le sujet en est pris dans sa totalité. Mais la totalité n'en étant

qu'individuelle, ou comme individuelle, on n'en peut rien conclure que de particulier; et, en opposition avec l'universelle, ce n'est jamais qu'en particulier qu'elle est prise.

De la *qualité* et de la *quantité* des propositions, diversement combinées, résultent quatre espèces d'oppositions, connues sous le nom de *contradictoires*, de *subalternes*, de *contraires*, et de *sous-contraires*.

Les contradictoires, A-O, E-I, sont opposées en *qualité* et en *quantité*. Elles ne peuvent être ni toutes les deux vraies, ni toutes les deux fausses.

Si A est vraie, O ne l'est pas. Si O est fausse, A sera vraie : *Toute* partie de matière est divisible. *Quelque* partie de matière n'est pas divisible.

Si A est fausse, O ne peut l'être. Si O est vraie, A sera fausse : *Tout* homme est trompeur. *Quelqu'*homme n'est pas trompeur.

Lorsqu'E sera vraie, I sera fausse. Lorsqu'I sera fausse, E sera vraie : *Aucun*

bonheur n'est sans mélange. *Quelque* bonheur est sans mélange.

E étant fausse, I sera vraie. I étant vraie, E sera fausse : *Aucun* espace n'est vide. *Quelque* espace est vide.

Les subalternes A-I, E-O, ne diffèrent que par la quantité. Elles peuvent être toutes les deux vraies, elles peuvent être toutes les deux fausses : avec ces différences, que la vérité de l'universelle emporte la vérité de la particulière ; que la fausseté de la particulière emporte la fausseté de l'universelle, sans que cela soit réciproque.

Si A est vraie, I l'est de même : *Tout* métal est fusible. *Quelque* métal est fusible.

A étant fausse, I peut être vraie ; mais I étant vraie, A peut ne pas l'être : *Toute* erreur est volontaire. *Quelque* erreur est volontaire.

I étant fausse, A l'est aussi : *Quelque* songe est un présage. *Tout* songe est un présage.

E étant vraie, O le sera : *Aucune*

étoile n'est errante. *Quelqu'*étoile n'est pas errante.

E étant fausse, O ne peut pas l'être; *Aucune* vérité n'est certaine. *Toute* vérité n'est pas certaine, ou *quelque* vérité n'est pas certaine.

Si O est fausse, E le sera : *Quelque* volonté n'est pas libre. *Aucune* volonté n'est libre.

O étant vraie, E peut ne pas l'être: *Tout* homme n'est pas sincère. *Aucun* homme n'est sincère.

Les contraires, A-E, sont toutes les deux universelles, et ne sont opposées que par la qualité. Elles ne peuvent pas être toutes deux vraies : *Tout* homme est bon. *Aucun* homme n'est bon. Mais elles peuvent être toutes deux fausses; il suffit pour cela que *quelqu'*homme soit bon, et que *quelqu'*homme ne soit pas bon.

Les sous-contraires, I-O, ne diffèrent de même que par la qualité; et, comme elles sont toutes les deux particulières, elles peuvent être toutes les deux vraies:

*Quelqu'*homme est sincère, *quelqu'*homme n'est pas sincère. Mais elles ne peuvent pas être toutes les deux fausses ; car, s'il est faux que *quelqu'*homme soit accompli, il sera vrai que *quelqu'*homme ne l'est pas.

Parmi ces rapports d'opposition, vous devez remarquer qu'il y en a de nécessaires, et qu'il y en a d'accidentels. Lorsque je dis, par exemple, si A est vraie, O ne l'est pas ; si A est fausse, O ne peut l'être ; cela est ainsi nécessairement. Mais lorsque je dis A étant fausse, I peut être vraie ; I étant vraie, A peut ne pas l'être, cela n'est que possible, et non pas nécessaire.

C'en est assez sur les propositions, qui, ayant même sujet et même attribut, ne diffèrent que du général au particulier, ou de l'affirmative à la négative. Mais le changement d'attribut peut produire une autre sorte d'opposition.

Il y a des attributs qui ne sont que divers, et non pas inconciliables, comme jeune et fort, dur et froid, sage et vail-

lant. Ceux-là n'affirment rien, ne nient rien les uns des autres; et, de leur différence, il n'y a rien à conclure.

Parmi les attributs incompatibles et réciproquement exclusifs, il en est qui ne peuvent être ni vrais ni faux en même temps, et ceux-là sont contradictoires; comme pair ou impair, malade ou sain, mort ou vivant; il n'y a point de milieu: affirmer l'un, c'est nier l'autre. Mais rond et carré, jeune et vieux, doux et amer, noir et blanc, triste et gai, quoique nécessairement faux l'un ou l'autre, ne sont pas, l'un ou l'autre, nécessairement vrais. Ceux-ci ne sont que des contraires. Il n'est pas possible qu'en même temps un même corps soit rond et carré; mais il peut n'être ni carré, ni rond: Virgile et Horace ne moururent ni vieux, ni jeunes; bien des liqueurs ne sont ni douces, ni amères; mille couleurs occupent l'intervalle entre le blanc et le noir; et dans la sérénité d'un esprit sage, il n'y a ni gaieté, ni tristesse.

Vous aurez soin de distinguer aussi

l'attribut essentiel et propre de l'attribut accidentel; car l'un est vrai dans tous les temps; l'autre, selon les temps, peut être vrai, ou ne l'être pas ; à moins qu'il ne soit tel qu'après avoir été il ne puisse plus cesser d'être ; comme quand Phocion disoit aux Athéniens : « S'il est vrai au- » jourd'hui qu'Alexandre soit mort, cela » sera vrai encore demain ».

Mais si, d'un temps à l'autre, les accidens sont variables, la vérité dépendra du temps : Rome fut libre, Rome fut asservie. Octave fut cruel, Octave fut clément. Néron fut doux, Néron fut inhumain. Selon les temps, l'un et l'autre sont vrais ; et, de même, selon les lieux, l'homme est libre, l'homme est esclave.

Nous allons bientôt voir, à l'égard des possibles, des probables, des vraisemblables, de quelles manières les propositions peuvent être opposées.

Mais, sur les futurs contingens, c'est-à-dire, sur ce qui peut arriver, ou ne pas arriver, y a-t-il entre les deux contradictoires une opposition réelle, et qui, dès

à présent, rende l'une des deux vraie et l'autre fausse? Par exemple, si quelqu'un dit que, dans mille ans, l'Europe et l'Amérique seront en guerre, et que quelqu'autre dise qu'elles seront en paix, la proposition qui, dans mille ans, se trouvera conforme à l'événement, est-elle vraie dès à présent, et dès à présent la contradictoire en est-elle fausse?

Cette question, qui semble oiseuse, est d'une grande importance pour les fatalistes; car tout ce qui est vrai, disent-ils, est nécessaire; et si, dès à présent, tout l'avenir est vrai, il n'y a plus rien de contingent. C'est leur argument familier contre la liberté morale.

On peut dire, je crois, qu'entre deux contingens, aucun des deux n'est plus vrai que l'autre. Qu'est-ce en effet que la vérité? Un rapport de conformité de la pensée avec ce qui est, ce qui a été, ou ce qui doit être. Mais ce qui *peut* être ou n'être pas, n'est point ce qui *doit* être; et cette alternative de *pouvoir* être, ou n'être pas, réduit l'avenir à

zéro, par rapport à la vérité. La vérité, comme la boussole, suppose nécessairement un point fixe, et il n'y en a point dans un avenir contingent.

Il est, pour moi, plus que moralement sûr que le soleil se levera demain, et même dans mille ans. Je puis donc regarder, comme une vérité, une si forte vraisemblance. Mais, dans ce qui dépend du caprice et de l'inconstance des volontés humaines, de la fluctuation perpétuelle de cette liberté de l'homme, si mobile et si variable au gré du vent des passions, quel point fixe peut-il y avoir? Et si, à la distance de mille ans, ou de dix mille ans (car l'hypothèse des contingens embrasse tous les siècles), s'il n'y a, dis-je, entre le présent et l'avenir, aucun point de rapport fixe et déterminé, comment la vérité, qui n'est que le rapport de l'objet avec la pensée, existeroit-elle de l'un à l'autre?

« Il est nécessaire, dit Aristote, qu'on » fasse demain, ou qu'on ne fasse pas la » guerre navale, et il faut bien que l'un

» des deux se trouve vrai; mais non pas » l'un plutôt que l'autre; et il n'est pas » nécessaire que dès à présent l'un des » deux soit vrai, et l'autre faux dès à » présent ». *Ex his necesse est alteram partem contradictionis esse veram vel falsam; non tamen hoc vel illud, sed utramvis; nec tamen esse jam veram aut falsam.*

Et ce n'est point là un sophiste qui parle; c'est le plus exact et le plus profond raisonneur de l'antiquité; c'est celui dont Cicéron lui-même a dit : *Inveniendi, judicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur Aristoteles.* (Topica). Et ailleurs : *Quis omnium doctior, quis acutior, quis, in rebus vel inveniendis, vel judicandis, acrior Aristotele?* (Orat.).

On peut dire, il est vrai, que rien n'est incertain pour l'intelligence suprême. La vérité, pour elle, n'est que cette pensée éternelle, infinie, immuable, dans laquelle les temps, les mondes, l'immense collection des êtres et des événemens,

soit réels, soit possibles, tout n'est qu'un point. Il n'y a donc point d'alternative de pouvoir être, ou n'être pas, à l'égard de l'Etre suprême; et, comme rien n'est *futur* devant lui, devant lui rien n'est *contingent.* Mais la vérité qui lui est *présente* n'en aura pas moins dépendu des causes morales qu'il laisse agir; et, quoiqu'en disent les sophistes, l'infaillibilité de sa vue ne gêne en rien la liberté de l'action dont il est témoin. C'est un point dont j'espère que vous serez bientôt aussi persuadés que moi.

Quant à présent, il ne s'agit que de l'intelligence humaine; car c'est pour elle qu'il y a des futurs. Or, je dis que, pour elle, ce qui est contingent, ce qui, dans l'avenir, peut être ou n'être pas, n'a de vrai que l'alternative, c'est-à-dire, que la nécessité d'être, ou de ne pas être.

« Si, dans l'avenir, tout est vrai, dès » à présent, vous disent les sophistes, » dans l'avenir, tout est nécessaire ». Répondez-leur: « Si dans l'avenir tout n'est » pas nécessaire, dans l'avenir tout n'est

» pas

» pas vrai ». Or, un sentiment irrésistible nous porte à croire que, dans ce qui dépend des volontés humaines, il n'y a point de nécessité.

Jusqu'ici, nous n'avons regardé la proposition que sous le rapport de ses deux termes, et je vous l'ai montrée aussi simple qu'il m'a été possible, pour vous en faire plus nettement concevoir la construction. Mais il est rare que dans le discours elle ait cette simplicité. Les termes se compliquent, le verbe s'accommode aux circonstances d'où dépend la vérité de l'assertion; et tantôt la vérité tient aux idées accidentelles qui modifient l'un ou l'autre, ou l'un et l'autre des deux termes; tantôt elle dépend de la manière dont le verbe s'énonce, pour modifier l'assertion.

Ceci demande une attention nouvelle; et la mienne, comme la vôtre, a besoin de se reposer.

LEÇON CINQUIEME.

Des formes et des modes de la proposition. Elle est simple, composée, ou complexe. Elle est modifiée par des idées accessoires. L'idée accessoire est explicative, ou définitive. Elle s'attache aux termes ou aux signes de l'assertion. Souvent c'est la phrase incidente qui exprime l'idée accessoire.

DANS l'exercice de la raison, la grande affaire, ou plutôt la seule dont il s'agit, c'est de bien juger. L'objet en question est toujours le rapport de deux idées l'une avec l'autre. Le commerce de la pensée n'est que la communication réciproque ou de la vérité, ou de sa ressemblance. La proposition est donc, pour ainsi dire, la

monnoie de ce commerce, tantôt reçue sans examen, tantôt examinée et souvent rebutée. Le raisonnement est donc comme la balance, le creuset, la pierre de touche, où l'on éprouve la bonté, la vérité du jugement.

Lorsque le jugement a sa preuve en lui-même, soit par la clarté des idées et l'évidence de leur rapport, soit par des modifications qui le réduisent à son point de justesse et de vérité, le raisonnement est inutile et seroit superflu. Je vous l'ai déjà dit. Aussi n'est-il point rare d'entendre de longs discours très-raisonnables, où rien n'est raisonné. Le raisonnement n'est donc qu'un moyen de constater, de certifier le jugement; et, quand la vérité est bien établie, bien affermie sur sa base, elle ressemble à la colonne qui n'a besoin d'aucun appui.

C'est donc surtout à la solidité du jugement et à sa rectitude qu'il faut nous attacher; et, après avoir vu, dans sa simplicité, la proposition qui l'énonce, il nous reste à considérer les formes et les modes

dont elle est susceptible, pour se donner à elle-même la clarté, la justesse, la précision que doit avoir l'expression de la vérité.

Une proposition pour être simple, doit l'être dans les termes, et doit l'être dans l'assertion : *Dieu est juste*, *Dieu n'est point trompeur*. Elle n'est donc plus simple, si l'un des deux termes est composé, ou si l'un des deux est complexe. Elle n'est plus simple, si l'assertion en est modifiée par quelqu'autre proposition, ou par quelqu'idée incidente.

Lorsque deux ou plusieurs idées, sans appartenir l'une à l'autre, ne font que se ranger distinctement sous un commun rapport, pour être ensemble, ou le sujet, ou l'attribut d'une proposition, c'est-là ce qu'on appelle un terme composé ; et les deux termes peuvent l'être : « De bonnes lois et de bonnes mœurs sont, pour » un peuple, des sources abondantes de » gloire et de prospérité ». Il faut que tout cela soit vrai dans tous les points.

Si l'on disoit, « la liberté, la sûreté, l'oisi-

» veté sont les plus grands biens de la vie », l'assertion seroit fausse, au moins quant à l'oisiveté; et, à tous égards, la paix de l'âme, l'innocence, la vertu, la sagesse, sont encore de plus grands biens.

Ainsi, quelque soit le nombre des sujets ou des attributs, dès que l'affirmation leur est commune, elle doit leur convenir à tous. C'est de la justesse de tous ces rapports que résulte la vérité; et il en est de même à la négative:

Non domus ac fundus, non æris acervus et auri,
Ægroto Domini deduxit corpore febres,
Non animo curas. (HOR.).

Mais la correspondance d'un terme à l'autre n'est pas toujours commune, et la même entre les idées dont les termes sont composés. Souvent elles se correspondent une à une, et dans ce rapport que nous appelons *vis-à-vis*. Si je dis, par exemple: « Le frein et l'ai-» guillon sont nécessaires avec la jeu-» nesse », le rapport est unique. Mais si je dis: « Le blâme et la louange sont le » frein et l'aiguillon dont il faut user avec

» la jeunesse », le rapport est double ; le *frein* répond au *blâme*, et la *louange* à *l'aiguillon*. On peut dire de même : « Le printemps et l'hiver sont la jeunesse » et la vieillesse de l'année ; l'été et l'au- » tomne en sont l'âge viril et l'âge mûr ». Chacune des idées a sa corrélative ; la vérité résulte de leur correspondance.

Lorsqu'une ou plusieurs idées accessoires se réunissent, pour former, avec l'idée principale, une seule conception, leur ensemble est ce qu'on appelle en logique un terme *complexe*. Or, il y a trois manières d'exprimer l'idée accessoire.

1°. Par un simple adjectif, ou par un participe avec régime, ou sans régime : « L'homme juste ». « L'homme vivant de » peu ». « L'homme éprouvé par le mal- » heur ». « Le vieillard expirant ». « L'or- » phelin délaissé ».

2°. Par une préposition, avec son complément, faisant office d'adjectif : « Un » temps d'orage ». « Une mer en furie ». » Le ciel dans sa colère ». « Le jour sur son déclin ». « Un homme sans foi, sans

» pudeur ». « Un ami à l'épreuve ». « Un » vieillard au bord du tombeau ».

3°. Par une proposition incidente liée à l'un des termes, au moyen du *qui* relatif : je vous en ai donné ci-devant des exemples ; vous en aurez bientôt encore un plus grand nombre sous les yeux.

Quant au participe, observez que son régime ou celui de son verbe, soit actif, soit passif, ne forme avec lui qu'une idée complète et définie : « Aimant la gloire, » appliqué à l'étude, piqué d'émulation » ; et il en est de même de l'adjectif : « Pro- » digue de conseils, avide de richesses, » avare de louanges ». Le régime ne fait que compléter l'idée de l'existence ou de l'action modifiée.

Dans la complexion du terme, l'idée accessoire qui modifie l'idée principale est ou définitive, ou simplement explicative.

Elle est définitive, lorsqu'elle ajoute à l'idée principale une particularité qui spécifie la nature ou la qualité de l'objet : « L'homme insolent dans la prospé- » rité, sera rampant dans l'infortune ».

Vous sentez que la vérité de la pensée porte sur l'idée adjective, *insolent dans la prospérité.*

Si l'on disoit : « L'homme consulte le » passé pour bien juger de l'avenir »; « l'homme se prémunit de patience et de » courage contre les accidens de la vie »; ces assertions vagues manquéroient de justesse; mais si l'on dit : « L'homme *sage* » consulte, etc. »; « l'homme *sage* se pré- » munit, etc. »; la qualité de *sage* donne à l'idée son juste et vrai rapport, et il en est de même, quand c'est à l'attribut que se joint la définitive : « La tempé- » rance est une vertu », seroit bien une vérité, mais une vérité commune : « La » tempérance est une vertu nécessaire aux » vieillards; la tempérance est la vertu » qui contient les appétits sensuels dans » les bornes de la raison »; voilà des vérités moins vagues, mieux déterminées.

Si Aristote eut dit simplement : « Les » bonnes mœurs sont une habitude »; ce n'eût été qu'une vérité vague, incomplète et indéfinie. « Les bonnes mœurs

» sont une habitude honnête et louable, » qui règle les mouvemens de notre âme » et les dirige au bien »; voilà ce qui présente un sens clair, précis et complet.

La vérité de la proposition ne dépend pas de même de l'explicative. Celle-ci n'est pas une idée accidentelle; elle est dans la nature du sujet ou de l'attribut; elle y est prise, elle en est extraite; ce n'est que pour aider à l'y appercevoir, qu'on l'énonce; et, sans être énoncée, elle y seroit encore implicitement contenue. Ce développement de l'idée principale ne détermine donc pas la vérité de la proposition, mais il la rend plus vive, plus sensible, plus apparente :

Vitæ summa brevis spem nos vetat inchoare longam.
(HOR.)

Voyez combien ce mot *brevis* rend cette vérité frappante, en réduisant le *vitæ summa*, à quelques heures fugitives.

Et dans ces beaux vers du même poëte :

Æquam memento rebus in arduis
Servare mentem; non secus in bonis,

Ab insolenti temperatam
Lætitia, moriture Delli.

A quoi tient la force de la pensée, si ce n'est à cet énergique et profond *moriture!*

Et dans cette pensée de Pascal: « Entre » nous et le ciel, l'enfer, ou le néant, il » n'y a que la vie qui est la chose du » monde la plus fragile ». Quoi de plus effrayant que la *fragilité* de ce fil qui nous tient suspendu entre le ciel et deux abîmes?

« L'homme a besoin des secours de l'homme », est une vérité vaguement exprimée; mais si vous dites : « L'homme » jeté nu sur la terre, foible, imbécille, » désarmé, entouré d'ennemis, man- » quant de tout dans une longue enfance, » a besoin des secours de l'homme »; combien ces idées explicatives de la misère humaine n'ajoutent-elles pas de lumière et de force à cette simple assertion : « L'homme a besoin des secours de » l'homme »? *Nudum et infirmum societas munit.* (SEN.).

Lorsque vous dites : « L'homme dont » les sens sont si foibles, les moyens si » bornés, a mesuré les cieux, fertilisé la » terre, et traversé les mers »; quelle étonnante idée de l'industrie humaine ne résulte-t-il pas de l'opposition des incidentes explicatives ?

« L'espèce humaine, à qui sont accor- » dés les plus grands biens de la nature, » est aussi celle à qui sont attachés les » plus grands maux ».

« La prévoyance, qui est si souvent » utile, est quelquefois funeste ». « Le » souvenir qui perpétue les plaisirs, per- » pétue aussi les regrets ».

Ce sont encore là des exemples d'incidentes explicatives, qui, dans l'idée principale, marquent des singularités que l'esprit auroit pu ne pas y appercevoir.

Comme elles font sentir la force des contrastes, elles font aussi concevoir plus vivement tous les autres rapports: « Le chêne, qui est de tous les arbres le » plus lent à croître et à se former, est

» aussi le plus dur, le plus fort, et le plus » durable ».

Animum rege, qui, nisi paret
Imperat. (HORAT.)

Ainsi, pour l'attribut comme pour le sujet, l'explicative est toujours la même: elle n'y ajoute rien, elle n'y change rien; elle en développe l'idée, et en fait sentir les rapports.

Je vous ai dit que l'incidente est jointe à l'un ou à l'autre terme par le *qui* relatif; et, au moyen de cette liaison, combien d'idées définitives ou explicatives ne voit-on pas se réunir comme dans un même foyer! vos lectures vous en présentent des exemples sans nombre.

Cependant la phrase incidente étant une locution moins concise et moins vive que l'adjectif ou que le participe, ce n'est qu'en supplément ou de l'un ou de l'autre qu'elle s'est introduite; et plus une langue est abondante en adjectifs et en participes, moins elle est obligée de recourir à la phrase incidente; avan-

tage considérable des langues anciennes sur les langues modernes.

Je ne parle du grec que par ouï dire. Mais dans le latin même, combien de fois ne rencontrai-je pas des adjectifs, des participes, qu'il me semble impossible de traduire passablement, sans la phrase incidente et le *qui* relatif? Par exemple, comment rendrai-je le *tempus edax rerum?* ou l'*indocilis pauperiem pàti?* ou le *gravem Pelei stomachum cedere nescii*, d'Horace?

Et, lorsque je lis dans le même poëte,

Nec quidquam tibi prodest
Aerias tentasse domos, animoque rotundum
Percussisse polum, morituro,

ne suis-je pas obligé, en traduisant *tibi morituro*, de dire, *à toi qui allois mourir!*

Lorsque je lis,

....Neque harum, quas colis, arborum,
Te, præter invisas cupressos,
Ulla brevem Dominum sequetur.

puis-je rendre en français, le *brevem*

dominum, sans dire, *le possesseur qui aura si peu vécu!*

Boileau, pour suppléer à un participe, en traduisant ces mots :

Facili sævitiâ negat,
Quæ poscente magis gaudeat eripi.

n'a-t-il pas été obligé de dire,

Qui mollement résiste, et, par un doux caprice,
Quelquefois le refuse, afin qu'on le ravisse ?

N'en est-il pas de même du

Ver proterit æstas
Interitura?

et du

Virtus recludens immeritis mori
Cœlum?

et du

Mortis faciles animos, de Lucain ?

et du

Nescia fallere vita, de Virgile ?

et du

Pallida morte futurâ, du même ?

et de l'*accepimus peritura pèrituri;* et de *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, de Sénèque?

Mais les idées qui modifient celle de l'existence et de l'action, sont en si grand nombre, que les langues même les plus riches ne peuvent y suffire, sans le secours de la phrase incidente. Consolons-nous donc d'en avoir un peu plus fréquemment besoin, et tâchons d'en faire oublier, ou d'en faire aimer la lenteur, par l'agrément d'un tour élégant et nombreux, et surtout par la netteté d'une expression facile et pure.

Il peut quelquefois être douteux si l'incidente est explicative, ou si elle est définitive. Si je dis, par exemple: « L'homme dominé par ses passions ne » peut répondre de lui-même ». Il est douteux si je parle de l'homme en général, que je crois naturellement dominé par ses passions; ou seulement et en particulier, de celui des hommes que ses passions dominent.

L'équivoque se lève en disant, pour

l'explicative: « L'homme dominé, comme » il l'est, par ses passions »; et pour la définitive: « Celui des hommes qui se laisse » dominer par ses passions ».

Comme la vérité de la proposition dépend de l'incidente définitive, on ne la laisse guère passer sans examen. C'est-là que l'attention s'arrête. Si, par exemple, on entend dire: « L'homme sage, » qui ne vit que pour soi, s'abstient de » se mêler de la chose publique ». « La » doctrine qui met le souverain bien » dans la volupté, est une saine philoso- » phie »; un bon esprit sera d'abord frappé du faux rapport de convenance que ces assertions établissent entre la sagesse et l'égoïsme, entre une saine morale et la doctrine d'Epicure. Aussi vous ai-je dit que, quel que soit le nombre des idées qui forment ensemble l'incidente définitive, on y exige sévèrement la justesse dans tous les points: « Une re- » ligion qui console et soutient l'homme » dans le malheur, et qui, dans la pros- » périté, le rend juste, modeste, com- » patissant,

» pâtissant et secourable, ne peut être » qu'un don du ciel, et un très-grand » bien pour la terre » ; voilà de ces rapports dont tout bon esprit est frappé, et sur lesquels il se repose.

On ne regarde pas d'aussi près à l'incidente explicative, parce qu'elle est communément sans conséquence.

« L'homme, qui est le jouet de la for- » tune et l'esclave de la destinée, n'est » jamais assuré d'un bonheur durable ». Comme dans cet exemple il s'agit de l'incertitude et de l'instabilité du bonheur, et que cette idée principale est vraie en elle-même, indépendamment de l'incidente, on passe légèrement sur celle-ci.

Mais, si l'on donne à l'incidente explicative une force de preuve, comme il arrive assez souvent ; si, par exemple, on dit : « L'homme esclave de la destinée » n'est jamais digne ni de louange ni de » blâme » ; c'est alors qu'on arrête le raisonneur à l'incidente ; et c'est une attention qu'il faut avoir avec les sophistes ; car ils ne manquent pas de glisser dans

leurs raisonnemens des incidentes frauduleuses, et de s'en prévaloir lorsqu'on les passe sous silence, comme si on les leur accordoit.

Par exemple, ils vous disent : « La » matière qui est susceptible de sensibi» lité, peut l'être aussi d'intelligence; le » corps organisé qui sent, peut aussi » penser ». Rien de plus captieux ; car la proposition principale est incontestable, si vous accordez l'incidente.

Ils vous disent de même : « Les sciences » et les arts, qui ont engendré le luxe, » ont aussi engendré les vices ». Cette incidente est un piége qu'ils tendent ; car ils supposent incidemment comme vrai ce qui ne l'est pas, que les sciences et les arts ont été les sources du luxe. C'est l'opulence qui l'a produit, et qui a été l'aliment des vices, comme des sciences et des arts.

Encore n'est-ce pas assez que l'incidente ait sa vérité propre : il faut qu'elle soit juste et vraie dans le rapport qu'on y suppose ; si l'on dit, par exemple :

« L'homme qui est un être périssable, » n'est pas doué d'une âme impérissa- » ble ». L'incidente est vraie en elle-même; mais on y suppose un rapport qu'elle n'a point avec l'assertion directe; car ce composé, qu'on appelle *homme*, peut périr, c'est-à-dire, que le lien des deux substances qui le composent peut se dissoudre, sans que l'une des deux se ressente de cette dissolution. Dans la décomposition même des corps mixtes, ne voit-on pas que leurs élémens se séparent sans changer de nature? Le bois brûlé est réduit en cendres, mais les sels s'y conservent; l'air et l'eau s'en détachent sans aucune altération. Si donc, la mort, dans l'homme, n'est qu'une désorganisation, une division d'élémens, pourquoi le principe de la pensée seroit-il seul anéanti, tandis que tous les autres restent inaltérables?

Voulez-vous un exemple moins abstrait, plus sensible, de la justesse du rapport que l'incidente doit avoir? Supposons d'abord que l'on dise : « Caton,

» le plus vertueux des Romains, ne put » survivre à la liberté ». Le rapport est juste et frappant ; car ce fut en effet, par une inflexible vertu, que Caton ne put survivre à la liberté de Rome :

Et cuncta terrarum subacta,
Præter atrocem animum Catonis (HORAT.).

Mais, si l'on dit : « Caton, le plus sage » des Romains, ne put survivre à la li- » berté », l'explicative est déplacée ; car ce ne fut point par sagesse que Caton se donna la mort. Rien ne distingue plus sûrement l'esprit juste de l'esprit faux, que la façon d'user, bien ou mal, de ces incidentes. Je conviens cependant que l'explicative n'est bien souvent qu'un ornement de luxe dans le style : elle ne rend l'idée ni plus claire ni plus sensible ; mais elle l'ennoblit, l'embellit, la colore ; elle y ajoute plus de finesse, d'agrément, d'intérêt ; elle l'environne d'images que l'on aime à se retracer, ou l'associe à une idée qui l'élève et qui l'agrandit. Les poëtes surtout sont pleins d'inci-

dentes de cette espèce : mais ce n'est pas ici le lieu de parler des beautés du style ; il s'agit de la vérité.

Or, si la vérité de la proposition tient souvent aux idées qui modifient les deux termes, souvent aussi elle dépend de la manière dont l'assertion se modifie en s'énonçant.

Car ce n'est pas toujours à la vérité de la chose que tient la vérité de la proposition. Par exemple, si elle n'affirme que la vraisemblance, la possibilité, la probabilité, elle dit vrai, pourvu qu'en effet il y ait vraisemblance, possibilité, probabilité, dans ce qu'elle affirme. Si je dis : « Il est vraisemblable que d'autres » mondes que le nôtre sont habités ». « Il » est possible que d'autres animaux que » ceux de notre globe soient différem- » ment organisés, et que la nature leur » ait donné quelque sens que nous n'a- » vons pas ». « Il est probable que le chien » a compris ce que lui a dit son maître, » lorsqu'après l'avoir écouté, il obéit à » la parole ».

Quand je m'exprime ainsi, il est égal que ce que je dis être vraisemblable, possible, ou probable, soit réellement vrai, ou qu'il ne le soit pas : ma proposition n'en a pas moins sa vérité, s'il y a ce que j'affirme, c'est-à-dire, possibilité, probabilité, vraisemblance.

Mais, dans la négative, il faut bien prendre garde à la manière dont le signe de la négation est placé.

Si je dis : « Il est possible que cela soit; » il est vraisemblable, il est probable, il » est croyable que cela est »; et qu'on dise : « Il n'est pas possible, il n'est pas » vraisemblable, il n'est pas probable, » il n'est pas croyable que cela soit »; l'opposition est contradictoire.

Mais si je dis : « Il est possible que cela » soit »; et qu'on dise : « Il n'est pas pos- » sible que cela ne soit pas »; il n'y a de différence qu'en ce que l'un dit plus que l'autre, et en ce que le moins peut être vrai, quoique le plus ne le soit point. Si je dis : « Il est possible que cela ne soit

» pas »; « il n'est pas nécessaire que cela » soit »; je dis la même chose.

Je ne fais que vous indiquer comment, dans cette espèce de propositions qu'on appelle modales, la négation différemment placée, ou redoublée, change le sens de l'assertion. Vous épuiserez, si vous voulez, les combinaisons qui résultent des différentes oppositions d'A, E, I, O, ainsi modifiées; mais, avec un peu d'attention à ce qu'on nie, ou à ce qu'on affirme, il est aisé, je crois, de suppléer à cette analise qui, d'ailleurs, resteroit difficilement dans l'esprit.

Vous trouverez encore bien des manières dont l'assertion se modifie. D'abord vous savez que l'adverbe sert à qualifier ou l'existence ou l'action: comme lorsqu'on dit: « L'homme qui n'a jamais » été malheureux, est foiblement touché » des malheurs d'autrui »; l'adverbe sert de même à caractériser l'affirmation ou la négation, soit pour le degré d'assurance qu'on entend lui donner, soit pour les circonstances dont on la fait dépendre.

Il n'est pas égal d'affirmer qu'une chose arrive souvent, ou qu'elle arrive rarement; qu'une espérance est bien fondée ou assez fondée, ou peu fondée; qu'on n'est pas toujours libre, ou qu'on n'est jamais libre; que l'on croit fortement ou qu'on a lieu de croire;

Et par comparaison:

Je le désire assez, pour le croire aisément.
Ah! je l'ai trop aimé pour ne le point haïr. (RAC.)

Les inflexions du verbe ont aussi pour objet, de circonstancier ou l'action ou l'existence; ceci n'a pas besoin d'exemple: vous avez assez vu quel étoit le rapport des temps d'un verbe avec les verbes corrélatifs, quand vous avez appris à les faire accorder.

Enfin, par le moyen des conjonctions prépositives, et des rapports qu'elles expriment, la proposition varie et se conforme au caractère de la pensée; mais ceci nous meneroit trop loin; et, dans nos études, je ne dois pas oublier ce principe d'économie du temps et du travail: ***Hâte-toi lentement.***

LEÇON SIXIÈME.

Des conjonctions prépositives et des différentes manières dont elles modifient la proposition. De la sentence motivée, ou de l'enthymème oratoire.

DANS le nombre des conjonctions prépositives qui modifient l'assertion, l'on distingue en logique la copulative, la disjonctive, la conditionnelle, la causale, la relative, la discrétive, l'exclusive ou l'exceptive, et la comparative.

Vous savez que les particules copulatives (*et* pour l'affirmation, *ni* pour la négation) rangent plusieurs idées sous un même rapport, ou sous des rapports symétriques; et que, sous ces rapports, tout doit en être vrai : « L'immensité et » l'éternité sont des attributs de l'Etre » suprême ». « Ni le temps, ni l'espace ne

» sont des substances réelles ». « Naître, » vivre et mourir, c'est parcourir un cer- » cle tracé par la nature ». « L'enfance » et la vieillesse sont deux objets sacrés ».

La disjonctive, dont le signe est *vel* en latin, et *ou* dans notre langue, affirme, non pas que telle chose soit, mais que de deux choses qu'elle énonce, il y en a une qui doit être, sans décider laquelle, et en faisant entendre qu'elles ne sauroient être l'une et l'autre à la fois.

Elle peut donc être fausse de trois manières, savoir; si aucun des deux ne peut être; s'ils peuvent être l'un et l'autre; ou s'il y a un milieu possible.

Pour qu'elle soit rigoureusement vraie, il faut que l'alternative en soit immédiate et nécessaire« « La terre tourne autour du » soleil, ou le soleil tourne autour de la » terre ». « Ou l'homme est libre, ou il » n'est digne, ni de louange, ni de » blâme ». « Le faux dévot ne croit pas » en Dieu, ou il se moque de Dieu ». (LA BRUYÈRE). « Nos passions sont nos » maîtres, ou nos esclaves ».

Elle n'est que moralement vraie, lorsqu'il n'est que probable que ce soit l'un ou l'autre:

Quiconque se déguise est foible, ou veut tromper.
(VOLTAIRE).

« Ou celui qui me flatte m'aime trop, » ou il ne m'estime pas assez ».

L'alternative en est souvent de l'affirmation à la négation.

« Ou Dieu ne seroit pas juste, ou » l'homme de bien sera heureux ». « Ou il » y a du vide dans la nature, ou il n'y » a point de mouvement ».

Dans la proposition suppositive et dans la conditionnelle, la vérité est dependante; et ce rapport de dépendance est exprimé par *si*, ou par quelqu'autre particule prépositive.

« Quand la vertu n'auroit pour récom» pense qu'elle même, elle seroit préfé» rable à tout ».

« Si, par une lumière prophétique, les » Athéniens avoient prévu les événemens » futurs, Athènes, même dans un tel » cas, auroit dû faire ce qu'elle a fait,

» s'armer contre Philippe pour la dé-» fense de la Grèce ». (DÉMOSTH. pour la couronne).

La conditionnelle se résout quelquefois par la disjonctive, ou par la restrictive. Comme on dit par exemple : « Si le » peuple ne tremble, il fait trembler » ; on peut dire de même : « Ou le peuple » tremble, ou il fait trembler » ; et de même encore : « Le peuple fait trembler, » à moins qu'il ne tremble ».

Dans la conditionnelle, la vérité consiste en ce que l'une des parties de la proposition, c'est-à-dire, la subséquente, dépend de l'antécédente.

« Dès qu'un corps grave n'est pas sou-» tenu, il tombe » ; voilà une vérité physique.

« Tant que l'on craint la mort ou l'in-» fortune, on n'est pas vraiment cou-» rageux » ; voilà une vérité morale.

Il y a aussi dans la proposition causale un rapport de dépendance, mais ce rapport est positif, et le mot qui l'exprime ne fait qu'appuyer l'assertion.

« J'existe, puisque je pense ». « Dieu est » éternel, puisqu'il est ». « La vertu est rare, » parce qu'elle est pénible ». « Le mouve- » ment n'est pas essentiel à la matière, » car je puis concevoir la matière en re- » pos ». « Le monde a un moteur, puisqu'il » n'a pu se donner lui-même le mouve- » ment ». « Le mouvement a un législa- » teur, un régulateur, puisqu'il est sou- » mis à des lois qu'il n'a pu s'imposer » lui-même ».

Si l'une des deux parties de la proposition ne tient pas à l'autre, quand même l'une et l'autre est vraie, l'assertion qui les lie est fausse. Si l'on dit par exemple d'un homme : « Puisqu'il est jaloux, il est amoureux » ; on peut fort bien nier que l'un soit la preuve de l'autre ; car on est jaloux sans amour.

Mais dans ces sortes de maximes, il suffit que ce que l'on donne pour vrai, le soit moralement :

Il n'est pas condamné, puisqu'on veut le confondre.
Si Titus est jaloux, Titus est amoureux.
(RACINE).

La causale porte communément sa préposition avec elle :

Tolluntur in altum
Ut lapsu graviore ruant.

De même, Cicéron, en parlant de Calpurnius : *A quo nihil speres boni Reipublicæ, quia non vult ; nihil metuas mali, quia non audet.*

Mais, lorsque le rapport des deux parties de la causale se fait assez sentir par son intimité, on peut se dispenser de le marquer par aucun signe ; et l'expression en est plus vive.

Vous en avez un bel exemple dans la lettre que le duc de Montausier, gouverneur du dauphin, fils de Louis XIV, lui écrivit après le siége de Philisbourg, où ce prince avoit commandé : « Monsei-» gneur, je ne vous fais pas de compli-» ment sur la prise de Philisbourg ; vous » aviez une bonne armée, des bombes, » du canon et Vauban : Je ne vous en » fais pas aussi sur ce que vous êtes » brave ; c'est une vertu héréditaire dans

» votre maison. Mais, je me réjouis avec » vous de ce que vous êtes libéral, généreux, humain, etc. ».

Ce qui, dans la proposition, exprime connexion, parité, ou comparaison graduelle, est encore un mode de la pensée, et c'est ce qu'on appelle des propositions relatives, ou comparatives :

« La patrie est partout où l'âme est attachée ». (VOLT.).

« Il n'y a point d'engagement, où il » n'y a point eu de liberté ». (CICÉR.).

« Plus on fait de bien aux ingrats, » plus la reconnoissance leur est pénible ».

« Autant une vérité dure est offen- » sante dans la bouche d'un ennemi, » autant elle est généreuse et touchante » dans la bouche d'un ami tendre ».

« Plus on se pique d'avoir de l'esprit, » plus on croit manquer de mémoire ».

« Moins on est riche de son fonds, » moins on veut convenir de ce que l'on » emprunte ».

« Un bon esprit n'est pas aussi recon-

» noissant des éloges flatteurs que des » conseils utiles ».

« Tous les jours vont à la mort, le der- » nier y arrive ». (MONTAGNE).

« *Citò arescit lacryma, præsertim in* » *alienis malis* ». (CIC. Orat. Part.).

« *In nullum avarus bonus est; in se* » *pessimus* ». (SENECA).

« *Ignis aurum probat, miseria fortes* » *viros* ». (Idem).

Si cette relation d'un terme à l'autre n'est pas exacte, on a droit de nier la proposition; comme si l'on disoit: « Tel est » le langage, telle est la pensée ». « Tels » sont les écrits d'un homme, telles sont ses » mœurs ». « Plus on est riche, plus on est » heureux ».

Ce qu'on affirme par comparaison, doit être vrai au degré qu'on l'exprime; car l'assertion porte sur *le plus* ou *le moins*; ainsi, pour qu'il soit vrai que la douleur est *le plus* grand des maux, il ne suffit pas qu'elle soit un mal; il faut qu'elle soit *le plus* grand mal.

Mais on demande si ce qu'on affirme

au

au comparatif doit commencer par être vrai au positif : si par exemple, pour pouvoir dire qu'un corps est plus dur qu'un autre, il faut d'abord qu'ils soient durs tous les deux ; et si de deux actions, dont l'une est juste, et l'autre injuste, on peut dire que celle-là est plus juste que celle-ci. Je ne pense point que cela soit exact ; et, quoique *mieux* et *meilleur* se disent communément du *bien* au *mal*, c'est un abus sans conséquence.

Les discrétives sont celles qui partagent l'assertion en deux parties, dont l'une est opposée à l'autre, et s'en détache.

« Un honnête homme peut être fin, » mais non pas rusé ». (LA ROCHEF.).

« La probité permet quelquefois de dis- » simuler, jamais de feindre ».

« L'utilité de vivre n'est pas dans l'es- » pace, mais dans l'usage ». (MONTAG.).

« Ce n'est pas aimer la vérité que de ne » l'aimer que flatteuse et agréable ; il faut » l'aimer âpre et dure, affligeante et sé-

» vère ; il faut en aimer les épines et les » blessures ». (*Idem*).

« *Semper in fide quid senseris, non » quid dixeris cogitandum* ». (CIC. de Offi.).

« Il faut agir selon la loi, mais il faut » penser d'après les sages ». (ARIST.).

Il est bon d'être charitable ;
Mais envers qui ? voilà le point.
(LA FONT.).

Je suis ta prisonnière, et non pas ton esclave.
(CORNÉLIE à CÉSAR).

Mon cœur aime Orosmane, et non son diadème.
(ZAÏRE).

« Le dernier pas ne fait pas la lassi- » tude, il la déclare ». (MONTAGNE).

Cœlum non animum mutant, qui trans mare currunt.
(HORAT.).

« *Multos fortuna liberat pœnâ* (*no- » centes*) *metu neminem* ». (SENECA).

Ces propositions peuvent se réfuter de trois manières. Si par exemple quelqu'un dit : « C'est la naissance et non pas la » fortune qui distingue les hommes » ; on peut, selon les lieux, et selon les temps, lui répondre que c'est la fortune et non

pas la naissance qui distingue les hommes ; ou que c'est l'une et l'autre ; ou que ce n'est ni l'une ni l'autre, mais le mérite et la vertu.

Les exceptives, ou restrictives, sont marquées par le mot *seul* ou par *si ce n'est*, *hormis*, *ne* et *que*, *à moins que*, etc.

Les jardins parlent peu, si ce n'est dans mon livre.
(LA FONT.).

« Je ne vois que des infirmités de toutes » parts, qui m'engloutissent comme un » atôme ». (PASCAL).

« On ne souhaite l'estime que de ceux » qu'on aime et qu'on estime ». (SÉVIG.).

« On ne devroit s'étonner que de pou- » voir encore s'étonner ». (LA ROCHEF.).

« On n'arrive à la vérité que par un » chemin, et l'on s'en écarte par mille ». (LA BRUY.).

Una salus victis, nullam sperare salutem.
(VIRG.).

Vous concevez que ces propositions affirment et la chose et la restriction qu'on

y met, et que par conséquent elles peuvent être attaquées des deux manières.

« L'homme juste et sage est seul en » paix avec lui-même »; cela est vrai dans l'un et l'autre point.

Mais si l'on dit: « L'homme juste et »sage est seul honoré dans le monde »; cela est faux comme exceptive; car des hommes sont honorés, qui ne sont ni sages, ni justes.

Les inceptives et les désitives marquent le temps auquel une chose commence, et le temps où elle finit. Mais, à moins qu'elles ne soient comparatives, elles ne sont pas plus composées dans le sens que toutes les propositions dont l'attribut est déterminé. Commencer ou finir n'est qu'une circonstance ajoutée à l'idée principale de l'existence ou de l'action, comme dans: *Naître*, *vivre*, *mourir*, etc.

On auroit beau vouloir complètement diviser et classer les propositions ainsi modifiées, la diversité en est incalculable, par le nombre infini de tours dont l'ex-

pression est susceptible, et des degrés ou des nuances que la pensée peut recevoir de l'accession des idées, et de l'alliance des mots.

Dans l'économie du discours, comme dans celle du corps humain, il y a des contextures et des ressorts imperceptibles dont les effets se font sentir, mais auxquels l'anatomie ne peut atteindre. Et plus la proposition se ramifie et s'entrelace d'explicatives, d'exceptives, de discrétives, etc., plus il est difficile d'y démêler la vérité d'avec l'erreur. Cette complexion d'idées, dont le mélange échappe à l'analise, est en éloquence le jeu et l'artifice des sophistes. La pensée en est plus brillante; mais sa lumière ainsi brisée et divisée, comme dans le verre à facettes, éblouit plus qu'elle n'éclaire, et n'a plus de foyer, ni de centre commun.

Plus la proposition est simple dans ses rapports, plus la clarté en est pure et vive; et c'est par là que ce que les anciens appeloient l'enthymème oratoire, ou la

sentence enthymématique, frappe si vivement, si soudainement les esprits.

La sentence est une proposition universelle, qui porte sa clarté, son évidence en elle-même; et qui a pour objet une vérité morale ou politique: *Sententia enuntiatio est, non de singularibus, sed de universalibus, de his quæ in agendo expetenda vel fugienda sunt.* (ARIST. Rhet.).

Et de la sentence, dit-il, on fait un enthymème en ajoutant la cause, *additâ causâ fit enthymema.*

Vous avez vu ci-devant un grand nombre d'exemples de la sentence simple: Je ne tarirois pas à vous en citer de nouveaux: « Dieu accorde le sommeil aux » méchans, afin que les bons soient tran» quilles ». (SADI.).

Cùm laudare velis, vide quid præciperes; cùm præcipere, quid laudares. (ARIST.).

Si Juvenis, spera; si Senex, recordare. (Id.).

« La jeunesse vit d'espérance, la vieillesse de souvenir ». (MONTAGNE).

Profusissimi in eo sumus, cujus unius (scilicet temporis), *honesta avaritia est.* (SENEC.).

Facere et pati fortia Romanum est. (SCŒVOL. in TIT.-LIV.).

In nullâ re propiùs accedunt homines ad deos, quàm in salute hominibus dandâ. (CIC.).

« Il est au pouvoir des plus vils, comme » des plus féroces des animaux, d'ôter la » vie; il n'appartient qu'aux dieux et aux » hommes de l'accorder ». (MÉTASTASE).

« Ceux qui ôtent l'honneur à la vertu, » ôtent la vertu à la jeunesse ». (Le vieux CATON).

« J'aime mieux avoir à me repentir » de ma fortune, que d'avoir à rougir » de ma victoire ». (Mot d'ALEXAND.).

Eam vir sanctus et sapiens sciet veram esse victoriam, quæ salvâ fide et integrâ dignitate parabitur. (CIC.).

Mais, quoique la sentence ainsi modifiée, ou par des idées accessoires, ou par

des incidentes explicatives, porte sa raison en elle même, la preuve n'y est pas aussi distinctement articulée que dans l'enthymème oratoire :

Ainsi que la vertu, le crime a ses degrés.

c'est ce qu'on appelle sentence ;

Dans le crime une fois il suffit qu'on débute
Une chute toujours entraîne une autre chute.

c'est ce qu'on appelle enthymème, *additâ causâ*.

« S'il n'est pas juste d'être en colère du » mal qu'on nous fait sans le vouloir, il » n'est pas juste d'être reconnoissant du » bien qu'on nous fait malgré soi ». (ARISTOTE).

« Il faut aimer, non pas comme devant haïr un jour, mais comme devant » toujours aimer; car l'autre maxime tient » de la perfidie ». (*Idem*).

« Les lois ont besoin d'une loi qui les » conserve, comme l'olive a besoin d'huile : » *Indigent leges lege, ut olivæ oleo* ». (Idem).

Iphicrates aux Athéniens après son expédition sur les Thraces : « *Si prius-* » *quàm facerem, postulassem ut statuâ* » *donarer si fecissem, concedissetis; cùm* » *fecerim, cur non conceditis* ». (Id.).

« Les conquêtes sont faciles à faire, » parce qu'on les fait avec toutes ses » forces ; elles sont difficiles à conserver, » parce qu'on ne les défend qu'avec une » partie de ses forces ». (MONTESQ.).

Vous venez de voir en sentence ce mot de Montagne : « L'utilité de vivre n'est » pas dans l'espace, mais dans l'usage ». Il en a fait un enthymème en y ajoutant cette incise : « Tel a vécu long-temps » qui a peu vécu ». Et c'est communément l'incise qui fait la preuve de l'enthymème. Exemples :

« Les mêmes défauts, qui dans les au- » tres sont lourds et insupportables, sont » chez nous comme dans leur centre ; ils » ne pèsent plus, on ne les sent pas ». (LA BRUY.).

« C'est une grande misère que de n'a- » voir pas assez d'esprit pour bien parler,

» ni assez de jugement pour se taire;
» voilà le principe de toute imperti-
» nence ». (LA BRUY.).

« Ceux qui, sans nous connoître assez,
» pensent mal de nous, ne nous font au-
» cun tort; ce n'est pas nous qu'ils atta-
» quent, c'est le phantôme de leur ima-
» gination ». (*Idem*).

« Il n'y a que de l'avantage pour celui
» qui parle peu; la prévention est qu'il a
» de l'esprit; et, s'il est vrai qu'il n'en
» manque pas, la prévention est qu'il l'a
» excellent ». (*Idem*).

Nihil habet fortuna tua majus quàm ut possis, nihil natura tua melius, quàm ut velis servare quàm plurimos: tu qui nihil oblivisci soles, nisi injurias, dit Cicéron à César; et de la plus belle des sentences, l'incidente fait le plus parfait des enthymèmes oratoires.

La force de la pensée enthymématique consiste dans la connexité de la sentence avec sa raison. Comme dans ces mots de la Bruyère: « La finesse est l'occasion pro-

» chaine de la fourberie; de l'une à l'autre » le pas est glissant ».

Aristote regarde l'enthymème oratoire comme la plus puissante des preuves, en ce qu'il frappe les esprits d'une lumière imprévue et soudaine; et comme la plus séduisante, en ce qu'il flatte la vanité des auditeurs.

« Car les hommes, dit-il, aiment à voir » établir en maximes générales leurs opi- » nions particulières, et leurs sentimens » personnels. Celui qui a de mauvais voi- » sins ou des fils dénaturés, aime à enten- » dre dire qu'il n'y a rien de plus fâcheux » que le voisinage, rien de plus insensé » que de mettre au jour des enfans ». *Gaudent auditores, propter vanitatem, cùm universaliter dicitur quod priùs in parte verum existimabant. Ut si quis vicinis utatur, aut filiis improbis, nihil vicinitate molestius, nihil dementius filiorum procreatione.* (RHET.).

Mais il faut que la vérité énoncée dans l'enthymème ne soit, ajoute-t-il, ni trop commune, ni trop éloignée des notions

communes : *Quare, conjicere oportet oratorem quales opiniones auditores priùs conceperint.* (Ibid.).

Et, si une partie de la pensée est connue, il veut qu'on laisse à l'auditeur le plaisir de l'y ajouter lui-même : *Si aliqua pars nota, hanc enuntiare non est opus, quoniam hanc ipse auditor adjunget.* C'est-là, comme nous le verrons bientôt, le principe de l'enthymème philosophique, lequel n'est qu'un raisonnement dont une partie est sous-entendue. Mais celui-ci sort bien souvent de l'ordre des idées communes; il suppose des connoissances, des lumières; il laisse à l'auditeur des milieux à franchir, au lieu que l'enthymème oratoire s'en tient à des idées voisines de l'opinion, nouvelles cependant, mais faciles à concevoir: point de conséquences intermédiaires à suppléer; point de grands intervalles; ce que personne ne pensoit avant de l'entendre dire; ce que tout le monde pense après l'avoir entendu :

De ce vrai dont tous les esprits
Ont en eux-mêmes la semence,

Qu'on ne cultive point, et que l'on est surpris
De trouver vrai, quand on y pense.
(LA MOTTE).

A la faveur de la rapidité avec laquelle passe la sentence enthymématique, de la surprise qu'elle cause, et de ce qu'elle a de séduisant pour le commun des esprits, il arrive souvent que, plus brillante que solide, elle fait prendre, pour la vérité, ce qui n'en est qu'une fausse apparence, et alors elle est sophistique.

Si la mort n'étoit pas un mal, disoit Sapho, les dieux ne s'en seroient pas exemptés : *Mori malum, sic enim dii judicarunt : Aliòqui mortem obirent.* Sapho raisonnoit mal; car la mort pourroit être un bien pour les hommes, quoiqu'elle eût été un mal pour les dieux.

« La mort ne me concerne, ni mort, ni » vif, nous dit Montagne : vif, car elle » n'est point encore; mort, car elle ne sera » plus ». Autre sophisme. Pour raison, il auroit fallu pouvoir dire : « mort, car je » ne serai plus ». Et qui peut l'assurer ?

« A Thèbes, nous dit Aristote, un

» meurtrier vouloit qu'on jugeât si celui » qu'il avoit tué ne méritoit pas la mort ». *Quasi non injustum esset interficere eum qui mori dignus fuisset.* Nous verrons dans la suite quel parti Cicéron tira de ce raisonnement dans la défense de Milon.

Dans l'Oreste de Theodecte, le parricide plaidoit ainsi sa cause : « Si une » femme a tué son mari, il est juste » qu'elle meure ; il est juste qu'un fils » venge le meurtre de son père ; c'est » ce qui a été fait ». Mais par qui, et sur qui ? c'est ce qu'Oreste supprimoit.

« L'administration de Démosthènes a » été la source de tous nos maux, disoit » Démadès en l'attaquant ; car la guerre » s'en est suivie ». « Il donnoit pour cause, » dit Aristote, ce qui n'étoit pas cause ». Ce fut aussi le sophisme d'Eschine, que Démosthènes réfuta et mit en poussière dans sa défense ; le même sophisme a été celui de J. J. Rousseau, contre les sciences et les arts.

Une attention continuelle qu'on doit

avoir dans ses lectures, c'est de bien discerner, parmi les assertions sentencieuses et enthymématiques, celles qui ont de la vérité, de celles qui n'en ont qu'une apparence séduisante; d'autant que presque tous les livres de politique et de morale affectent ce tour de pensée; et que dans tous les styles, grave, léger, sublime, familier, populaire, le philosophe, l'orateur, l'homme du monde, l'homme du peuple, chacun parle par enthymèmes. Nos écrivains les plus estimés en sont pleins. La plupart des pensées de la Rochefoucault, de Montagne, de Pascal, de la Bruyère, de Vauvenargues, de Montesquieu, et chez les anciens, d'Aristote, de Sénèque, d'Horace, presque tous les dits des Lacédémoniens et des philosophes de la Grèce, sont des sentences enthymématiques; or, dans le nombre il y en a souvent de hasardées, d'exagérées, quelquefois d'absolument fausses.

Lorsque Senèque a fait dire à la nature, parlant aux gens de bien des accidens qu'ils auroient à souffrir : *Ferte for-*

titer ; hoc est quo deum antecedatis : ille extrà patientiam malorum est ; vos suprà patientiam ; il a fait dire une chose outrée. Et en ajoutant : *Contemnite paupertatem ; nemo tam pauper vivit quàm natus est : contemnite dolorem ; aut solvetur, aut solvet : contemnite mortem quæ vos aut finit, aut transfert ;* il a fait des enthymèmes sophistiques. Car ce sont-là de mauvaises raisons pour mépriser la pauvreté, la douleur et la mort.

Lorsque la Rochefoucault a dit : « La » nature fait le mérite, la fortune le met » en œuvre », il n'en a rien laissé à la vertu ; et cela n'est ni vrai, ni juste.

Lorsqu'il a dit : « A une grande vanité » près, les héros sont faits comme les » autres hommes », il a trop rabaissé Epaminondas, Scipion, Turenne, Catinat, et même César.

Lorsque la Bruyère a dit : « Toute ré- » vélation d'un secret est la faute de celui » qui l'a confié ». S'il n'a pas dit une niaiserie

serie (et il en étoit incapable), il a dit une chose fausse.

Il est bien vrai qu'un secret ne seroit jamais révélé, s'il n'étoit jamais confié. Mais pour que ce fût toujours la faute de celui qui l'a confié, il faudroit que toute cónfiance fût imprudente, que toute confidence fût indiscrète; et cela n'est vrai que du secret d'autrui; car, pour le sien propre, on peut croire, et quelquefois même on doit croire le confier à un ami sûr; et, s'il ne l'est pas, la faute n'en est qu'à lui seul.

C'est ainsi que, pour être plus concis, plus tranchant, dans une maxime générale, on passe le but et les bornes:

Quos ultrà, citràque, nequit consistere rectum.
(HORAT.).

Si la Bruyère eut dit: « La révélation » d'un secret est bien souvent la faute de » celui qui l'a confié », il auroit dit la vérité, mais une vérité commune. On aime souvent mieux avoir, dans ses pen-

sées, moins de justesse, et plus de singularité.

Cependant, loin de perdre de sa valeur à être moins aiguë et moins piquante, la sentence enthymématique acquiert souvent plus de force et d'éclat à développer son motif; et c'est un des plus grands moyens de l'éloquence oratoire et philosophique.

Ecoutez Montagne sur ces mots de Senèque: *Calamitosus est animus futuri anxius;* comme il en explique la cause: « La vanité, le désir, l'espérance nous » élancent vers l'avenir, et nous déro- » bent le sentiment et la considération » de ce qui est, pour nous amuser de ce » qui sera, voire (même) quand nous ne » serons plus ».

Ecoutez Lucrèce, développant la même idée:

Nam veluti pueri trepidant, atque omnia cœcis
In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
Interdum nihilò quæ sunt metuenda magis, quàm
Quæ pueri in tenebris pavitant fugiuntque futura.
(De Ver. Nat.).

Et Montagne encore sur le même sujet : « Un des principaux bienfaits de » la vertu, c'est le mépris de la mort ; » moyen qui fournit notre vie d'une » molle tranquillité, et nous en donne » le goût pur et aimable, sans quoi toute » autre volupté est éteinte ».

C'en est assez sur la proposition, non pas pour vous faire connoître de combien de manières elle se modifie, car cela seroit infini ; mais pour vous mettre en état d'observer, soit dans les livres, soit dans l'expression habituelle de la pensée, à quelles nuances légères tient souvent la justesse du rapport qu'elle exprime, et combien peu de distance il y a quelquefois de la vérité à l'erreur.

Demain, nous entrerons dans la route frayée, mais toujours épineuse, de l'argumentation, ou du raisonnement en forme. Je vous demande encore, pour deux ou trois leçons, un peu d'ardeur et de courage ; après quoi, arrivés au bout de la carrière, vous n'aurez plus qu'à marcher sans guides dans les sentiers de la raison.

LEÇON SEPTIÈME.

Que le raisonnement accuse la foiblesse de l'entendement, et suppose le doute. Idée générale du raisonnement en forme. Que cette forme dialectique seroit importune, si elle étoit fréquemment employée. Qu'elle n'en est pas moins bonne et utile à connoître. Du syllogisme simple. Comment il se construit. Des trois termes qui le composent, et des trois propositions où ces termes sont en rapport. Règles du syllogisme. Ses formes. Ses figures. Qu'un bon syllogisme est celui dont la conclusion résulte nécessairement des prémisses.

SI l'homme avoit l'œil parfaitement juste et sûr, il n'auroit besoin d'instrument ni pour mesurer les surfaces, ni

pour estimer les distances, ni pour comparer les grandeurs. L'équerre, la règle, le compas, sont dans ses mains des témoignages de l'imperfection de sa vue. Il en est de même du raisonnement à l'égard de l'esprit humain.

Si, dans ses premières conceptions, l'entendement étoit sûr de lui-même; si, comme d'un coup d'œil, il saisissoit toujours le juste rapport des idées, il n'auroit besoin d'aucune mesure commune, d'aucun moyen de vérifier, de certifier ses jugemens. L'intelligence suprême ne raisonne point ; elle voit. Il est même plus que probable que les intelligences pures jouissent de la vérité comme nos yeux de la lumière.

L'instrument, le moyen que la raison emploie à vérifier la pensée, est donc pour elle ce qu'est pour l'œil l'équerre ou le compas; et la manière d'opérer par ce moyen, l'opération même dans laquelle on l'emploie, s'appelle *le raisonnement.*

Le raisonnement suppose, ou pour

soi-même, ou pour les autres, un doute à éclaircir, une opinion à fixer, une question, un problème à résoudre : *Argumentum, ratio quæ rei dubiæ faciat fidem.* (CIC. Top.). Et la solution consiste à trouver le rapport de deux idées, par l'entremise d'une troisième, avec laquelle on les compare ou implicitement, ou explicitement.

Dans la sentence enthymématique, vous avez vu assez d'exemples du raisonnement implicite. Je n'ai plus qu'à vous faire entendre comment il prend la forme régulière et complète d'un syllogisme, c'est-à-dire, d'un argument développé. Pour cela, écoutons d'abord la chauve-souris de la fable.

Il s'agit pour elle de persuader tantôt qu'elle est oiseau, et tantôt qu'elle ne l'est pas. Quels sont les moyens qu'elle y emploie ? Pour prouver l'un, elle fait voir en elle quelque chose qui est de l'oiseau :

> Je suis oiseau, voyez mes ailes ;
> Vive la gent qui fend les airs !

Pour prouver l'autre, elle fait voir dans l'oiseau quelque chose qui n'est pas en elle :

Qui fait l'oiseau ? c'est le plumage.
Je suis souris : vive les rats !

Dans ces deux petits plaidoyers, le raisonnement est implicite. Mais rien n'est plus facile que d'en faire un argument en forme ; car c'est comme si elle avoit dit, à l'affirmative :

Tout animal qui a des ailes, est un oiseau.
Or, j'ai des ailes ;
Donc je suis un oiseau.

Et à la négative :

Tout oiseau a des plumes.
Or, je n'ai pas des plumes ;
Donc je ne suis pas un oiseau.

Ailes et *plumes* sont les moyens de ces deux argumens ; et quelques soient les idées qu'on veut unir ou séparer, l'instrument est toujours le même.

Si je veux prouver, par exemple, que

toute bonne loi doit être égale, je dirai : L'idée de justice est dans celle de bonne loi. L'idée d'égalité est dans celle de justice ; donc l'idée d'égalité est dans celle de bonne loi. Et en d'autres termes :

Une loi n'est *bonne* qu'autant qu'elle est *juste.*
Une loi n'est *juste* qu'autant qu'elle est *égale* ;
Donc une loi n'est *bonne* qu'autant qu'elle est *égale.*

Juste est le moyen que j'emploie à montrer le rapport de loi *égale* et de *bonne* loi.

Si, à la négative, je veux prouver que l'avare n'est jamais riche : *Desunt inopiæ multa, avaritiæ omnia.* (SENEC.), je prends pour moyen *jouissance*, et je dis : La *richesse* est dans la *jouissance.* Or, la *jouissance* n'est pas dans l'*avarice.* Donc la *richesse* n'est pas dans l'*avarice.* Ou en d'autres termes :

L'homme *riche* est celui qui *jouit.*

Or, l'*avare* ne *jouit* point ;
Donc l'*avare* n'est point *riche*.

Je ne dois pas vous dissimuler que cette manière de discourir est presque réservée aux sciences exactes ; que rien ne seroit plus contraire à l'aisance, à la liberté, à la facilité du langage et du style, si elle y revenoit fréquemment ; et qu'un homme, qui dans le monde raisonneroit par syllogismes, seroit renvoyé aux écoles. Cependant c'est à cette forme régulière que tout raisonnement doit être réductible, et qu'il est réduit en effet toutes les fois que la discussion devient rigoureuse et pressante. Ainsi, autant il seroit ridicule et maussade d'affecter en parlant le syllogisme en forme et d'en user à tout propos, autant il est utile de savoir au besoin, et s'en servir et s'en défendre.

Je crois vous avoir dit ailleurs quelle solidité, quel nerf il donne à l'éloquence, lorsque la forme en est ressentie sans dureté, sans sécheresse, sous les orne-

mens oratoires, et dans les mouvemens dont le discours est animé. Un seul argument quelquefois est la charpente d'un plaidoyer. Dans les harangues de Cicéron et dans celles de Démosthènes, la preuve n'est souvent qu'un syllogisme amplifié. La réfutation n'a pas de meilleure arme; et le talent de la manier avec adresse et avec vigueur fait une partie essentielle de l'éloquence du barreau et de la tribune.

C'est aussi le talent et presque tout l'art du sophiste, c'est-à-dire, du raisonneur de mauvaise foi. Mais lui, c'est dans le défilé d'une argumentation captieuse et serrée qu'il engage son adversaire; et il n'est pas aisé de s'échapper du piége, quand on n'a pas su l'éviter. C'est contre cet art frauduleux que l'art nous prémunit, en nous donnant des règles sûres, non-seulement pour connoître le vice d'un faux raisonnement, mais pour marquer au juste le point défectueux, l'endroit où se cache la fraude: *Est autem officium in quâque re scien-*

tis, nec mentiri ipsum in iis quæ novit, et posse alium mentientem patefacere. (ARIST. de Sophist. Elenchis.). Et ce discernement acquis, ce coup d'œil exercé, changé en habitude, est, en affaires, en politique, en toute espèce de discussion, un avantage bien plus grand qu'on ne pense.

Mais c'est surtout avec soi-même qu'il est bon d'avoir ce moyen de réfuter les arguties de la vanité, de l'amour-propre, de l'intérêt personnel, des passions en général. Car de tous les sophistes, ce sont-là les plus dangereux : *Qui ab aliis facilè paralogismo decipitur, nec animadvertit, ipse quoque a semet ipso hoc pati sæpenumerò potest.* (ARIST. de Scop. Sophist.). Ne regrettez donc pas le temps que vous aurez employé à vous pourvoir d'une logique ferme et d'un bon sens inaltérable.

Le syllogisme simple, celui qui contient en essence tous les autres raisonnemens, et auquel se résout en dernière analise presque tout l'art du dialecticien,

n'est composé que de trois termes et de trois propositions.

Des trois termes, il y en a deux à comparer; il y en a un avec lequel on les compare.

Les deux termes à comparer s'appellent les *extrêmes*. Le terme auquel on les compare s'appelle le *milieu* ou le *terme moyen*; ici *comparer* signifie voir si l'un est dans l'autre: *Voco medium quod ipsum est in alio, cùm aliud in ipso sit. Majus extremum appello in quo medium est, minùs autem quod est sub medio.* (ARIST. Analyt.).

Il y a donc l'un des deux extrêmes qui contient le milieu; et c'est-là le grand terme. Il y en a un que le milieu contient; et c'est-là le petit terme. Retenez bien cette distinction; elle est la clef du syllogisme; et, pour la mieux comprendre, rappelez-vous ce que nous avons dit ailleurs, que, dans la proposition, l'espèce de l'attribut est plus étendue que celle du sujet; que celle-ci lui

est inférieure, *subjecta;* qu'elle y est comprise toute entière, comme *triangle* l'est dans *figure*, *lion* dans *animal;* au lieu que l'espèce de l'attribut n'est qu'en partie dans celle du sujet, comme *figure* est dans *triangle*, *animal* dans *lion.* Ainsi, vous ai-je dit, hormis les cas où les deux termes, définis l'un par l'autre, sont rendus conversibles, c'est toujours l'attribut qui est le plus étendu, et qui, par conséquent, ne s'adapte au sujet qu'autant qu'il est réduit par sa définition, ou par le sens qu'on y attache. L'attribut de la proposition en est donc toujours le grand terme; et, à l'affirmative, il n'est jamais pris qu'en partie: Le plomb est *un* minéral, est l'*un des* minéraux. La mousse est *une* plante, est l'*une des* plantes. Le cercle est *la* figure curviligne *dont* tous les rayons sont égaux.

L'attribut de la négative en est aussi le terme le plus étendu, le grand terme. Mais, comme la négation l'exclut tout entier du sujet, il est pris universellement.

Le plomb n'est point *un* végétal, signifie, n'est *aucun* des végétaux. Le corail n'est point *une* plante, signifie, n'est *aucune* des plantes. *Plante* et *végétal* sont niés dans toute leur extension.

Des trois propositions, les deux premières s'appellent les prémisses, *præmissæ*, parce qu'on les met en avant. La troisième est la conclusion, la conséquence des prémisses.

C'est dans les deux prémisses que se fait la comparaison des deux extrêmes avec le milieu. C'est dans la conclusion que les deux extrêmes sont comparés ensemble. Ainsi le milieu, employé deux fois dans les prémisses, n'a plus lieu dans la conclusion.

Celle des deux prémisses où est l'attribut de la conclusion, le grand terme, est la *majeure*. Celle des deux où est le sujet de la conclusion, le petit terme, est la *mineure*. Souvent les deux prémisses sont transposées ; mais ce déplacement n'y change rien ; et la *majeure* est toujours celle où est l'attribut de la conclusion.

Le syllogisme étant ainsi construit, vous voyez clairement qu'il n'est formé que de trois termes, à moins que l'on n'enchaîne plusieurs argumens l'un à l'autre, pour en tirer une seule conclusion : *Fieri per tres terminos, nec plures ; nisi per alia atque alia argumenta efficiatur eadem conclusio.* (ARIST. Analyt.). Vous devez voir de même qu'il n'est formé que de deux prémisses, à moins qu'on n'y ajoute quelque incidente auxiliaire : *Planum est etiam syllogismum constare ex duabus propositionibus, non pluribus, nisi quid assumatur.* (ARIST. Analyt.).

Si le rapport des deux extrêmes, l'un à l'autre, étoit d'une évidence incontestable, le syllogisme seroit oiseux. La conclusion doit énoncer une vérité mise en doute, et différente des prémisses, mais prouvée par les prémisses : *Aliquid ab iis quæ sunt posita diversum colligatur, ob ea quæ posita sunt.* (Id. Ibid.).

Puisque la conclusion est le résultat des prémisses, les prémisses doivent être

accordées avant qu'on en vienne à la conclusion. Si l'une des deux est douteuse et reste à prouver, la conclusion est en suspens.

La conclusion, avant d'être prouvée, s'appelle la *question* ou la *thèse*. C'est la même proposition qui vient d'être avancée, à laquelle on revient après avoir passé par les prémisses. Aussi a-t-on comparé le syllogisme à un serpent replié sur lui-même et se mordant la queue.

Un bon syllogisme est celui dont la conclusion résulte nécessairement des prémisses.

Trois propositions, dont chacune seroit vraie en elle-même, mais dont la dernière ne seroit pas la conséquence des deux autres, feroient un mauvais syllogisme :

La vertu est une qualité rare.
La prudence est une qualité rare ;
Donc la prudence est une vertu.

Tout cela est vrai, mais n'est pas concluant ;

cluant; car le génie est aussi une qualité rare, et le génie n'est point une vertu:

Quelqu'habitude est vicieuse.
Or, l'oisiveté est une habitude;
Donc l'oisiveté est vicieuse.

Voilà encore trois vérités qui ne font qu'un paralogisme; car il seroit le même si, à la place de l'oisiveté, on avoit mis la tempérance; et si l'on eut dit : Donc la tempérance est vicieuse.

Trois propositions, au contraire, dont chacune seroit fausse, ne laisseroient pas de faire un syllogisme régulier, si la dernière étoit conséquente:

Tout sentiment courageux est louable.
Or, l'impudence est un sentiment courageux;
Donc l'impudence est un sentiment louable.

Tout cela est faux; mais l'argument est bon; car si les prémisses en étoient vraies, la conclusion qui en est tirée le seroit nécessairement, et le courage de la honte seroit un sentiment louable.

C'est donc à rendre la conclusion nécessaire et incontestable que se réduisent toutes les règles du syllogisme ; et, soit que l'on accorde ou que l'on nie les prémisses, le syllogisme est bon dès qu'il est concluant. Son principe fondamental, c'est que la conclusion ne dise rien qui ne soit dit dans les prémisses.

Elle peut dire moins, mais jamais plus, ni jamais autre chose ; de là toutes les règles de l'art de raisonner.

Commencez donc par bien entendre comment la conclusion doit être contenue dans les prémisses, et ne dire jamais que ce qu'elles ont dit.

Vous venez de voir que le terme moyen, avec chacun des deux extrêmes, forme chacune des prémisses, et que les deux extrêmes forment la conclusion. Celle-ci donc ne doit affirmer ou nier des deux termes qui la composent, que ce que les prémisses en ont affirmé ou nié, non pas formellement, mais implicitement. Si je dis, par exemple :

Tout homme est mortel;
Paul est homme.

c'est implicitement dire : Paul est mortel ; car Paul est compris dans *tout homme*. Mais si je dis :

Quelqu'homme est sage;
Paul est homme.

ce n'est pas dire que Paul est sage ; car celui dont j'affirme vaguement qu'il est sage peut ne pas être Paul. Ici la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses.

Si je dis :

Aucun homme n'est infaillible;
Paul est homme.

c'est dire que Paul n'est pas infaillible ; car il est compris dans aucun. Mais si je dis :

Tout homme n'est pas juste,

ou

Quelqu'homme n'est pas juste;
Paul est homme.

ce n'est pas dire que Paul ne soit pas

juste ; car il peut l'être, quoique tout homme ne le soit pas. Vous devez déjà voir que ces rapports de la conclusion avec les prémisses tiennent à la nature des trois propositions. Ici ne perdons pas de vue ce que nous avons dit plus haut.

1°. Que c'est par le sujet qu'une proposition est universelle ou particulière : universelle, si le sujet en est pris dans toute son étendue générique ou spécifique : l'homme, tout homme, à l'affirmative ; aucun homme, à la négative : particulière ; si le sujet n'en est pris qu'individuellement ou qu'indéfiniment, dans quelqu'une de ses parties : tel homme, ou quelqu'homme, à l'affirmative; tout homme, ou tel homme, ou quelque homme, avec la négation.

2°. Que le sujet, pris universellement à l'affirmative, reçoit de l'attribut ce qui lui en convient, c'est-à-dire, qu'il le reçoit en entier, s'il lui est identique ou exclusivement propre ; qu'il n'en reçoit que la partie correspondante à sa propre étendue, quand l'attribut, dans son es-

pèce ou dans son acception, seroit plus étendu que lui. Le cercle est une figure curviligne ; *curviligne* est plus étendu que *cercle :* Mais si vous ajoutez, dont tous les rayons sont égaux, le définissant devient égal et identique au défini.

3°. Que le sujet, pris universellement à la négative, exclut de toute son étendue toute l'étendue de l'attribut. Aucune plante n'est sensible ; aucun nombre n'est infini ; aucun vice n'est donné à l'homme par la nature.

4°. Que le sujet, pris particulièrement à l'affirmative, ne reçoit de l'attribut que ce qui convient à quelque partie indéfinie de son espèce : *Quelqu'*homme est sage. *Quelque* triangle est rectangle. *Sage* et *rectangle* sont restreints à l'idée partielle et vague de quelqu'homme et de quelque triangle.

5°. Que le sujet, pris particulièrement à la négative, exclut tout l'attribut, mais l'exclut seulement de cette partie de lui-même, qui est énoncée indéfiniment : *Toute* loi n'est pas juste. *Tout* homme

n'est pas sage. *Juste* et *sage* ne sont niés que de *quelques* lois et de *quelques* hommes ; mais ils le sont absolument.

6°. Que l'attribut de la conclusion en contient le sujet, et que, par conséquent, c'est toujours le grand terme.

Si ces principes vous sont présens, il vous sera facile de vous rendre raison des règles qui en vont dériver. Ces règles sont en petit nombre.

1ere. Si la conclusion est universelle, les deux prémisses doivent l'être. Mais, quoique les deux prémisses soient universelles, la conclusion ne l'est pas nécessairement. *Si conclusio est universalis, necesse est etiam terminos esse universales. Si verò termini sunt universales, fieri potest ut conclusio non sit universalis.* (ARIST. Analyt.):

Tout ce qui est étendu est divisible.
Or, tout ce qui est matériel est étendu ;
Donc tout ce qui est matériel est divisible.

Et en particulier :

Donc un atôme est divisible ;
Donc une âme matérielle seroit divisible.

2me. Le moyen terme, répété dans les deux prémisses, y doit être pris au moins une fois universellement ; car, s'il étoit pris deux fois en partie, ce ne seroit plus nécessairement le même terme. Dans ce sophisme, par exemple :

Quelque passion est généreuse.
Or, l'avarice est une passion ;
Donc l'avarice est généreuse.

Vous sentez que la passion dont on peut dire qu'elle est généreuse, n'est pas la même que l'avarice. Quelque figure est un triangle ; quelque figure est un cercle, et aucun cercle n'est un triangle. Au lieu que quelque figure et toute figure sont une même idée partielle dans l'un, et totale dans l'autre. C'est ainsi que le moyen terme ne doit différer de lui-même que du général au particulier.

3me. Puisque le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement, il ne peut donc pas être deux fois l'at-

tribut de l'affirmative, à moins qu'il n'y soit une fois exclusivement propre au sujet; car alors il est pris dans sa totalité :

L'être vivant est le seul qui se reproduise.
Or, la plante se reproduit;
Donc la plante est un être vivant.

Par la même raison, hormis le cas de l'identité, il faut que, dans le syllogisme affirmatif, le moyen terme soit le sujet de l'une des prémisses, et que celle-là soit universelle :

Tout homme, tourmenté de craintes et de désirs, est misérable.
Or, l'ambitieux est tourmenté de craintes et de désirs;
Donc l'ambitieux est misérable.

4me. Les termes de la conclusion ne peuvent y avoir que la même étendue qu'ils ont dans les prémisses :

Tout ce qui est nuisible est un mal.
Or, quelque plaisir est nuisible;
Donc quelque plaisir est un mal.

Si je concluois, donc le plaisir est un mal, je dirois plus que n'ont dit les prémisses.

5me. Si la conclusion est négative, le grand terme, qui en est l'attribut, y est pris universellement. Il doit donc avoir été pris de même dans la majeure. Donc la majeure d'un syllogisme négatif ne peut pas être particulière affirmative; car, dans celle-ci, les deux termes seroient pris en particulier. Vous ne direz donc pas :

Quelques vérités sont déplaisantes.
Or, aucune louange n'est déplaisante;
Donc aucune louange n'est une vérité.

6me. De deux négatives, il n'y a rien à conclure; car de ce que deux choses ne conviennent ni l'une ni l'autre avec une troisième, il ne s'ensuit ni qu'elles se conviennent, ni qu'elles ne se conviennent pas:

Aucune étoile n'est un monde.
Aucune planète n'est une étoile.

Cela ne prouve ni qu'une planète soit un monde, ni qu'une planète ne soit pas un monde : *Cum ambo dicentur de nullo, non erit syllogismus.* (ARIST. Analyt.).

Il faut donc qu'au moins l'une des deux prémisses soit affirmative.

Observez cependant que, sous une forme négative, une proposition est assez souvent affirmative dans la pensée. Alors le syllogisme qui semble avoir pour prémisses deux négatives, ne laisse pas d'être concluant :

Nihil eripit fortuna nisi quod dedit.
Virtutem autem non dat ;
Ideò non detrahit. (SENECA).

La fortune ne nous ôte que ce qu'elle nous a donné.
Or, elle ne nous donne pas la vertu ;
Donc elle ne nous l'ôte point.

Dans cet argument, la majeure est affirmative sous une forme négative. *La fortune n'ôte que*, signifie, *ôte seulement.*

Si, d'après cette sentence du même

philosophe, *nulla servitus turpior est quàm voluntaria*, je raisonne ainsi :

Il n'y a point de servitude plus honteuse que la servitude volontaire.
Or, la servitude de l'homme esclave de ses passions est volontaire ;
Donc l'une des plus honteuses servitudes est celle de l'homme esclave de ses passions.

Je semble avoir pris pour majeure une proposition négative ; mais elle est bien réellement affirmative dans le sens. Il en est de même si je dis :

Il n'y a point de bonheur sans le repos de la conscience,
Or, il n'y a point de repos pour la conscience du criminel.
Donc, etc.

Ici, au contraire, c'est la mineure qui est affirmative :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution des parties.
Or, notre âme n'a point de parties ;
Donc, etc.

Vous sentez que cette mineure signifie, or, notre âme *est* une substance qui n'a point de parties; ce qui est un sens affirmatif.

7me. Il n'y a rien à conclure de deux prémisses particulières. Si elles étoient affirmatives, les trois termes y seroient pris particulièrement. Or, le milieu doit avoir été pris universellement au moins dans l'une des deux prémisses. Et, quand même l'une des deux seroit négative, l'attribut de celle-ci devant être celui de la conclusion, ce seroit le grand terme; et le moyen ne laisseroit pas d'être pris deux fois particulièrement. Il faut donc qu'au moins l'une des deux prémisses soit universelle.

8me. La conclusion doit suivre ce qu'on appelle la plus foible partie, *debiliorem partem*; c'est-à-dire, que, si l'une des deux prémisses est particulière, la conclusion sera particulière, et que, si l'une des prémisses est négative, la conclusion sera négative.

Vous savez déjà que les termes de la

conclusion ne peuvent avoir que la même étendue qu'ils ont eue dans les prémisses ; qu'elle a pour sujet le petit terme, et le grand terme pour attribut ; que l'attribut d'une négative est toujours pris universellement, et celui d'une affirmative toujours pris en particulier.

Cela posé, si l'une des prémisses est particulière, la conclusion ne peut être ni universelle affirmative, ni universelle négative.

Si la conclusion étoit universelle affirmative, le petit terme y seroit pris universellement : il le seroit donc aussi dans la mineure dont il est le sujet, et la rendroit universelle. Donc le moyen qui en seroit l'attribut, y seroit pris particulièrement. Donc, pour être pris une fois universellement, il devroit être le sujet d'une majeure universelle. Donc les deux prémisses seroient universelles.

Si la conclusion étoit universelle négative, elle seroit formée de deux termes universels. Ils devroient donc tous deux l'être dans les prémisses. Donc l'une des

prémisses étant affirmative, aucun de ces deux termes n'en seroit l'attribut. Et l'un des deux en étant le sujet, il la rendroit universelle.

Ce seroit donc le moyen terme qui, étant l'attribut de cette affirmative, y seroit pris particulièrement. Il seroit donc pris généralement dans la prémisse négative, et, dans celle-ci, l'autre terme étant aussi universel, il s'ensuit qu'elle seroit nécessairement universelle.

Il est encore plus évident que, si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit l'être; car, dès qu'il est dit dans les prémisses que l'un des termes de la conclusion est dans le milieu, et que le milieu n'est point dans l'autre terme, il s'ensuit nécessairement que l'un des termes n'est point dans l'autre. Mais l'exclusion sera totale ou partielle, selon l'étendue partielle ou totale qu'on aura donnée dans les prémisses au sujet de la conclusion.

Vous concevez que, par ces règles, un grand nombre de combinaisons sont

interdites au syllogisme. C'est ce qui, demain, vous demandera un peu d'application ; car la raison des règles est souvent un rapport difficile à saisir ; mais c'est un pas inévitable, et il sera bientôt passé.

LEÇON HUITIÈME.

Suite des règles du syllogisme.

DANS les formes du syllogisme, de soixante-quatre modes, ou manières de combiner A, E, I, O, pris trois à trois, il n'y en a que douze qui soient selon les règles, même en y comprenant les modes où les prémisses sont transposées, et ceux où de l'universel on conclut au particulier; et c'est ainsi qu'au lieu de dix modes qui, selon Port-Royal, sont les seuls réguliers, j'en admets douze, savoir, quatre, dont la conclusion est affirmative, et huit, dont elle est négative:

AFF.	NÉG.	NÉG.
A. A. A.	E. A. E.	A. O. O.
A. A. I.	E. A. O.	O. A. O.
A. I. I.	A. E. E.	E. I. O.
I. A. I.	A. E. O.	I. E. O.

En

En vous rappelant ces deux vers :

Asserit A, negat E; verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O; sed particulariter ambo.

vous imaginerez sans peine des exemples de tous ces modes. Seulement, pour les deux que Port-Royal n'a point comptés, I, E, O; A, E, O; voici comme ils sont admissibles :

I. Les malheurs d'Œdipe furent involontaires.
E. Or, aucun crime n'est involontaire;
O. Donc les malheurs d'Œdipe ne furent pas des crimes.

Vous devez voir que, dans cet exemple, on ne fait que déplacer la majeure :

E. Aucun crime n'est involontaire.

et l'argument n'en est pas moins bon.

De même si l'on dit :

A. Tout crime est volontaire.
E. Or, aucun malheur fortuit n'est volontaire;
O. Donc les malheurs d'Œdipe ne furent point des crimes.

on ne fait que substituer une conclusion particulière :

O. Les malheurs d'Œdipe, etc.

à l'universelle :

E. Aucun malheur fortuit, etc.

et vous savez qu'il est permis de conclure O pour E, comme de conclure I pour A.

Quant aux diverses combinaisons du milieu avec les extrêmes, Aristote en distingue trois, qu'il appelle figures : *In medii collatione figuram cognoscemus.* Et, en réduisant en axiomes les résultats du rapport des trois termes, il emploie à les exprimer une espèce d'algèbre très-commode pour lui, mais pénible pour ses lecteurs. Ce sont encore trois caractères alphabétiques dont chacun marque l'un des trois termes. Je ferai quelqu'usage de ces signes abstraits ; mais j'aurai soin de vous les rendre plus sensibles par des exemples.

Dans la première figure, le moyen terme est le sujet de l'une des prémisses et l'attribut de l'autre.

Dans la seconde, le moyen terme est l'attribut des deux prémisses.

Dans la troisième, il en est le sujet.

Première figure.

Le moyen terme devant être le sujet de l'une des prémisses et l'attribut de l'autre, vous sentez que la majeure est celle dont il doit être le sujet; car elle est composée du grand terme et du moyen terme; et, par conséquent, le grand terme en sera l'attribut, puisqu'il est, comme vous savez, plus étendu que le moyen: *Majus extremum in quo medium.*

Dans cette première figure, la mineure doit être affirmative, et la majeure universelle.

La mineure doit être affirmative; car, si elle étoit négative, la majeure seroit

nécessairement affirmative, et la conclusion négative. Le grand terme, comme attribut, seroit donc pris particulièrement dans la majeure, et universellement dans la conclusion, ce qui ne se peut pas.

La majeure doit être universelle; car la mineure étant affirmative, le milieu qui en est l'attribut, y est pris particulièrement. Il doit donc être pris universellement dans la majeure, dont il est le sujet. Vous allez voir ces règles observées dans les exemples:

A. Tout homme inhumain est odieux;
A. Or, tout avare est inhumain;
A. Donc tout avare est odieux.

Si a *attribuitur omni* b, *et* b *omni* g; *necesse est* a *attribui omni* g.

E. Rien de violent n'est durable.
A. Or, toute loi injuste est violente;
E. Donc aucune loi injuste n'est durable.

Si a *attribuitur nulli* g, *et* b *omni* g; *nulli* g, a *inerit.*

A. Tout ce qui est innocent est permis.
I. Or, quelques plaisirs sont innocens;
I. Donc quelques plaisirs sont permis.

Si insit a *omni* b *ac* b *alicui* g; *necesse est* a *alicui* g *inesse.*

E. Aucun soleil n'est un monde.
I. Or, une étoile est un soleil;
O. Donc une étoile n'est pas un monde.

Si a *nulli* b *inest, ac* b *inest alicui* g, *necesse erit* a *alicui* g *non inesse.* (ARIST. Analyt.).

Vous devez vous appercevoir que la première figure est celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit; en même temps qu'elle est la plus régulière, elle est aussi la plus variée dans ses formes, et la seule qui est susceptible de l'affirmative universelle, A. A. A. C'est apparemment pour cela qu'Aristote la donne comme la plus propre à la recherche de la vérité : *Ex figuris prima est ad scientiam aptissima. Quid res sit per*

hanc solam figuram potest investigari. (Ibid.).

Nous venons de voir que l'attribut de l'affirmative n'étant pris d'abord que particulièrement dans les prémisses, ne peut être pris universellement dans la conclusion, et ne peut être, par conséquent, l'attribut d'une négative. On feroit donc un sophisme en disant :

A. Tout animal est vivant.
E. Or, aucune plante n'est animal ;
E. Donc aucune plante n'est vivante.

Il y a cependant un moyen de rendre concluant un pareil syllogisme ; c'est de donner à l'attribut de l'affirmative un caractère exclusivement propre et comme universel, en mettant *le seul* à la place de *tout :*

A. Le seul animal est sensible.
E. Or, aucune plante n'est animal ;
E. Donc aucune plante n'est sensible.

Je vous ai dit aussi que, dans la pre-

mière figure, la majeure doit être universelle, et que, dans aucun cas, il n'y a rien à conclure de deux prémisses particulières. Voici cependant un exemple qui semble démentir cette règle :

I. Quelque figure est un triangle.
I. Or, quelque triangle est rectangle ;
I. Donc quelque figure est rectangle.

Mais, quoiqu'ici la conclusion soit vraie, ce n'est qu'accidentellement, et parce que le moyen terme, pris deux fois en particulier, se trouve convenir universellement à l'un des deux extrêmes :

I. Quelque figure est un triangle,

est l'inverse de

Tout triangle est une figure.

Or, cette conversion d'I en A n'est pas toujours possible, comme vous l'allez voir. Lors donc que l'une des prémisses particulières n'est pas conversible en l'universelle, le moyen terme n'étant pris

que deux fois en partie, ce sont deux termes différens dont le rapport est équivoque, et de cette ambiguité de rapports il n'y a rien à conclure :

Le chêne est un arbre.
Or, quelqu'arbre est un pin ;

conclurez-vous ?

Donc le pin est un chêne.

Quelque liqueur est un remède.
Or, quelque remède est une plante ;

conclurez-vous ?

Donc quelque plante est une liqueur.

Quelque vice est une habitude.
Or, quelqu'habitude est une vertu ;

conclurez-vous ?

Donc quelque vertu est un vice ;
Donc quelque vice est une vertu.

Examinez tous les sophismes dont les deux prémisses sont particulières, ou dans lesquels le moyen terme est pris

deux fois particulièrement, vous trouverez ou que la conclusion en sera évidemment fausse, ou que l'une des deux prémisses n'est qu'une proposition universelle renversée ; et ce renversement n'a lieu que lorsque, d'une proposition universelle,

A. Toute colombe est un oiseau,

on fait, par conversion, une particulière,

I. Quelqu'oiseau est une colombe.

Deuxième figure.

Le moyen terme étant l'attribut des deux prémisses, il s'ensuit que l'une des deux doit être négative, et la majeure, universelle. Si elles étoient toutes les deux affirmatives, le moyen terme, comme attribut, y seroit pris deux fois particulièrement. Si la majeure étoit particulière, le grand terme, y étant pris particulièrement comme sujet, ne pourroit

être l'attribut d'une conclusion négative. Pour bien conclure, il faut donc dire :

A. Tout animal est sensible.
E. Or, aucune plante n'est sensible ;
E. Donc aucune plante n'est animal.

Si m *insit omni* n, *et nulli* x; *etiam* x *inerit nulli* n.

E. Aucun métal ne se reproduit lui-même.
A. Or, tout végétal se reproduit lui-même;
E. Donc aucun métal n'est un végétal.

Si m *attribuatur nulli* n, *et omni* x; n *inerit nulli* x.

Aristote n'admet pas, dans cette seconde figure, le syllogisme affirmatif. *In mediâ figurâ non fit attributivus syllogismus.*

Mais il faut excepter de cette règle le cas où l'attribut de l'une des deux prémisses est exclusivement propre au sujet; car alors le terme moyen y est pris universellement. On fera un sophisme, si l'on dit :

A. Tout animal est vivant.
A. Or, tout végétal est vivant;
A. Donc tout végétal est animal.

Car le moyen terme étant l'attribut de deux prémisses affirmatives, il y est pris deux fois particulièrement ; d'où il n'y a rien à conclure. Mais si l'on dit :

A. Le seul animal est sensible.
A. Or, tout insecte est sensible;
A. Donc tout insecte est animal.

le syllogisme est bon ; car le moyen terme, *sensible*, étant dans l'une des prémisses exclusivement propre au sujet, il y est comme universel.

Troisième figure.

Le moyen terme étant deux fois le sujet des prémisses, il s'ensuit que la mineure doit être affirmative et la conclusion particulière. Car, 1°. si la mineure étoit négative, la majeure seroit affirmative, et la conclusion négative. Donc le grand terme étant l'attribut de

l'une et de l'autre, seroit pris universellement dans la conclusion, et particulièrement dans la majeure. 2°. Le petit terme étant l'attribut de la mineure affirmative, y est pris particulièrement. Il doit donc être pris particulièrement dans la conclusion dont il est le sujet :

A. Tout riche avare est envié.
A. Tout riche avare est misérable;
I. Donc quelque misérable est envié.

Cum et p *et* r *inest omni* s ; *necessariò colligitur* p *inesse alicui* r.

A. Tous les grands exploits sont applaudis.
I. Or, quelques grands exploits sont de grands crimes ;
I. Donc quelques grands crimes sont applaudis.

Si r *insit omni* s *et* p *alicui ; necesse est* p *alicui* r *inesse.*

A. Toute plante est vivante.
E. Or, aucune plante n'est sensible;
O. Donc tout ce qui est vivant n'est pas sensible.

Si r *omni* s, p *nulli* s *insit; necessariò colligetur* p *cuidam* r *non inesse.*

E. Rien de nécessaire n'est injuste.
I. Or, quelque chose de nécessaire est un mal;
O. Donc quelque mal n'est pas injuste.

Si p *nulli* s, *ac* r *cuidam* s *insit;* p *cuidam* r *non inerit.*

Aristote n'admet point, dans la troisième figure, le syllogisme affirmatif universel: *In ultimâ*, dit-il, *fit quidem syllogismus attributivus, at non universalis.* Mais il faut encore excepter de cette règle le cas où, dans l'une des deux prémisses, l'attribut est exclusivement propre au sujet, comme lorsqu'il en est la définition:

A. Le seul animal est un être sensible.
A. Or, tout animal est vivant;
A. Donc tout être sensible est vivant.

Remarquez qu'on ne peut pas conclure, à l'inverse:

Donc tout être vivant est sensible.

parce que vivant n'a pas été pris universellement dans celle des prémisses dont il est l'attribut.

L'inverse n'auroit lieu que dans le cas où l'attribut des deux prémisses seroit exclusivement propre au sujet, comme si l'on disoit :

Dieu est l'être éternel.
Dieu est l'être infini ;
Donc l'être éternel est l'être infini ;
Donc l'être infini est l'être éternel.

Si, dans aucune des deux prémisses affirmatives universelles, l'attribut n'est exclusivement propre au sujet, il ne peut être pris universellement comme sujet de la conclusion. On fera donc un sophisme en disant :

A. Tout cristal est un corps transparent.
A. Or, tout cristal est un corps solide ;
A. Donc tout corps transparent est solide ;
A. Donc tout corps solide est transparent.

L'une de ces deux conclusions est aussi mauvaise que l'autre ; et, quand même elle seroit vraie, elle seroit mauvaise encore, comme dans cet exemple :

A. Tout métal est un corps solide.
A. Or, tout métal est divisible;
A. Donc tout corps solide est divisible.

Tout cela est vrai en soi, et le raisonnement est mauvais; car, au lieu de *divisible*, si l'on dit *malléable*, les deux prémisses seront vraies, et la conclusion sera fausse.

De même la conclusion universelle négative n'est bonne dans cette troisième figure, qu'autant que, dans celle des prémisses qui est affirmative, l'attribut est universel, c'est-à-dire, propre au sujet. Vous ne direz donc pas:

A. Tout végétal est vivant.
E. Or, aucun végétal n'est sensible;
E. Donc aucun être vivant n'est sensible.

car l'animal est vivant, et l'animal est sensible. Mais vous direz:

A. Le seul être vivant se reproduit lui-même.
E. Or, aucun être vivant n'est un minéral;
E. Donc aucun minéral ne se reproduit lui-même.

Notez que la mineure est conversible, et qu'en disant :

Or, aucun minéral n'est un être vivant,

vous faites un syllogisme de la première figure ; et c'est ainsi que la conversion peut changer la figure du syllogisme, toutes les fois que l'une des prémisses est I ou E ; car vous savez que l'un et l'autre se renversent.

En transposant les deux prémisses du syllogisme, vous semblez en changer la forme ; mais soit que vous disiez :

A. Tout ce qui est innocent est permis.
I. Or, quelques plaisirs sont innocens ;

ou que vous disiez :

I. Quelques plaisirs sont innocens.
A. Or, tout ce qui est innocent est permis ;

la conclusion sera la même :

I. Donc quelques plaisirs sont permis.

La conclusion particulière, substituée à

à l'universelle, n'est qu'une induction du plus au moins. O est dans E comme I est dans A. Lorsqu'on peut dire : Aucune plante n'est sensible, on peut dire aussi : Quelque plante n'est pas sensible. Comme lorsque l'on peut dire : Toute plante est vivante, il est clair qu'on peut dire : Quelque plante est vivante. Quelque soit donc le mode du syllogisme, ou quelle qu'en soit la figure, il est bon ou il est mauvais, selon que, dans l'acception des termes et dans leur rapport réciproque, la règle de ne jamais dire dans la conclusion plus que dans les prémisses, ni autre chose que dans les prémisses, est observée ou qu'elle ne l'est pas.

Quant à la vérité des prémisses, c'est-à-dire, quant au rapport du milieu avec les extrêmes, celui qui raisonne en répond, et celui qui conteste a droit d'en demander la preuve.

C'est tantôt l'une, tantôt l'autre des deux prémisses qui est contestée. Quelquefois même c'est l'une et l'autre :

Tout être sensible est pensant.
Or, tout animal est un être sensible ;
Donc tout animal est un être pensant.

Parmi les philosophes, les uns ont accordé la mineure de cet argument et nié la majeure; d'autres, en accordant la majeure, ont nié la mineure. Avec ceux-là, il falloit prouver que le sentiment et la pensée appartenoient à la même substance, et que l'âme sensitive et l'âme pensante étoient la même: avec ceux-ci, ce qui est contesté, c'est que la sensibilité soit de l'essence de l'animal.

Enfin, selon les règles du doute méthodique, on peut être obligé de prouver à la fois, et que l'animal est sensible, et que tout ce qui est sensible est pensant.

Ainsi, celui qui avance les prémisses a beau les croire indubitables, dès qu'on les lui conteste, il n'en peut rien conclure, à moins de remonter à quelque principe antérieur qui les prouve telles

qu'elles sont énoncées, c'est-à-dire, comme évidentes, s'il veut conclure à l'évidence, ou seulement comme vraisemblables, s'il n'en déduit que possibilité, probabilité, vraisemblance; car on n'est obligé de donner aux prémisses que le degré de certitude qu'on veut donner à la conclusion, comme dans ces exemples:

Ce qui n'est pas contraire aux lois de la nature est naturellement possible.
Or, il n'est pas contraire aux lois de la nature que d'autres planètes que la terre soient habitées;
Donc il est naturellement possible que d'autres planètes que la terre soient habitées.

Il est vraisemblable que ce qui, dans tous les temps, a été, sera dans tous les temps.
Or, dans tous les temps, le peuple a été crédule, superstitieux, inconstant, ami des nouveautés, etc.;
Donc il est vraisemblable que, dans tous les temps, le peuple sera crédule, superstitieux, etc.

Si l'une des prémisses est si évidemment sous-entendue, qu'elle n'ait pas besoin d'être énoncée, on la supprime, et c'est ce qui fait du syllogisme l'enthymème philosophique dont je vous ai déjà parlé. Demain, nous joindrons cet article à ceux des argumens complexes et conjoints dont il me reste à vous entretenir.

LEÇON NEUVIÈME.

De l'enthymème philosophique. Que celle des prémisses qui est sous-entendue, n'est pas moins soumise à la preuve que celle qui est énoncée. Comment on procède à la preuve de ce qui est contesté dans les prémisses. Syllogisme complexe où les prémisses portent leurs preuves avec elles. Syllogisme conjoint, où l'une des prémisses est conditionnelle, ou disjonctive, ou exclusive. Du dilemme, et en quoi il diffère du syllogisme disjonctif. Du syllogisme appelé sorite. *De l'épichérème. De l'exemple. De l'induction.*

DANS l'expression de la pensée, se croire obligé de tout dire, c'est souvent trop mal présumer de l'entendement de

ceux qui nous écoutent, et offenser leur amour-propre, ou du moins abuser de leur attention. Voilà pourquoi seroit pédantesque et maussade l'usage trop fréquent du syllogisme régulier. Le bon sens et la bienséance veulent qu'on laisse penser aux autres ce qu'ils doivent avoir aussi-bien que nous dans l'esprit.

Or, sur les questions familières, il y a peu de raisonnemens où l'une des prémisses ne soit pas une vérité si connue, qu'il seroit inutile et importun de l'énoncer; et le propre de l'enthymème philosophique est de la sous-entendre: *Si aliqua pars nota, hanc enuntiare non est opus, quoniam hanc ipse auditor adjunget.* (ARIST. Analyt.).

Quand Montesquieu a dit:

« L'air froid augmente le ressort et la » force des fibres; l'air chaud, au con» traire, les relâche et diminue leur res» sort; on a donc plus de vigueur dans » les climats froids ».

Il y a sous-entendu la majeure, sa-

voir, que la vigueur dépend de la tension des fibres et de leur ressort.

Rien n'est plus fréquent, dans les sciences, que ces argumens elliptiques.

« Le baromètre monte dans les vallées, » disoit Pascal, et il baisse sur les mon» tagnes; donc l'air pèse sur le mercure.

» Les espèces se reproduisent toujours » les mêmes, disoit Gassendi; donc leurs » principes sont invariables.

» Les corps qui ne sont pas soutenus se » précipitent vers la terre d'un mouve» ment accéléré, disoit Newton; donc la » terre et les corps s'attirent réciproque» ment en raison de leur masse et de leur » distance.

» Le degré du méridien terrestre est » plus long vers les pôles que sous l'équa» teur, ont dit nos astronomes; donc la » surface de la terre est applatie vers les » pôles ».

Ainsi la proposition sous-entendue n'est pas toujours facile à suppléer. Souvent elle suppose des connoissances particulières, souvent aussi une pénétration

peu commune. Il faut donc bien se mesurer, en parlant ou en écrivant, à l'intelligence et aux lumières de ceux à qui on parle ou pour qui l'on écrit.

Lorsque Pascal a fait cet enthymème : « Sem qui a vu Lamech, qui a vu Adam, » a vu au moins Abraham, et Abraham » a vu Jacob, qui a vu ceux qui ont vu » Moïse. Donc le déluge et la création » sont vrais ». Pascal, dis-je, a laissé, entre l'antécédent et le conséquent, un intervalle qu'il n'est pas permis à tous les esprits de franchir. Aussi cet argument n'est-il pas fait pour tout le monde.

Lorsque Médée dit, en parlant de Jason :

Servare potui, perdere an possim rogas.

et Acomat, en parlant de Bajazet :

Il n'est point condamné, puisqu'on veut le confondre.

et Prométhée, dans Lucien :

Tu prends ta foudre, Jupiter, tu as donc tort.

ce sont-là des enthymèmes vivement exprimés, et dont on est flatté de pénétrer le sens. Mais, en exerçant l'intelligence du lecteur ou de l'auditeur, il ne faut ni la fatiguer, ni la mettre en défaut; car c'est-là que, de peur d'être diffus, on risque d'être obscur :

Brevis esse laboro; obscurus fio.

et le grand art de celui qui emploie l'enthymème est de bien pressentir ce qu'il peut sous-entendre, sans en être moins entendu.

La réticence de l'enthymème est surtout commode aux sophistes, pour dérober au commun des esprits le vice de leurs argumens, et l'endroit foible ou faux qu'eût présenté le syllogisme. Dans le syllogisme développé, vous avez vu que les trois termes se correspondent et sont en évidence. Ainsi, par des règles certaines, on peut juger infailliblement le résultat de leurs rapports; au lieu que, dans l'enthymème, l'une au moins de

ces relations est dérobée à l'examen et laissée comme dans l'ombre. C'est donc surtout à la rétiсence que doit s'attacher l'attention. Mais, soit que les deux prémisses soient énoncées, ou que l'une des deux soit sous-entendue, je vous l'ai déjà dit, il est indispensable d'en établir la vérité avant que d'en tirer aucune conséquence.

Or, la vérité des prémisses dépend quelquefois d'un principe antérieur, auquel il faut que l'on remonte lorsqu'il n'est pas assez connu.

J'ai mis au nombre des sophismes ce raisonnement d'un meurtrier : *Je l'ai tué justement, car il méritoit de mourir.* C'est pourtant l'un des argumens que Cicéron, dans la défense de Milon, fait venir à l'appui du moyen pris du droit de la défense personnelle, sur lequel vraisemblablement il ne se croyoit pas assez bien affermi, lorsqu'après avoir prouvé, autant qu'il lui a été possible, que Milon, en tuant Clodius, n'a fait que défendre sa propre vie, il ajoute

qu'au reste il a délivré Rome d'un scélérat digne de mille morts. Mais comment a-t-il légitimé ce moyen qu'Aristote appelle sophistique? S'il eût dit seulement :

> Celui qui délivre sa ville d'un furieux chargé de crimes, et pour qui rien n'étoit sacré, fait une action louable et méritoire.
>
> Or, Milon, en tuant Clodius, a délivré Rome, etc.... ;
>
> Donc il a fait, etc.

on lui eût répondu que ce n'étoit pas à Milon, mais aux lois d'en faire justice, et, en accordant même que Clodius méritât mille morts, on eût dit : Mais ce n'étoit point de la main de Milon qu'il devoit mourir.

Il y avoit donc, dans le raisonnement de Cicéron, deux choses à prouver; l'une, que Clodius méritoit la mort; l'autre, que Milon, en tuant Clodius, avoit pu justement faire l'office de la loi.

Il prouvoit l'une par l'accumulation des

attentats que l'audace, la violence, l'impiété de Clodius lui avoient fait commettre dans Rome; c'étoit le plus facile. L'autre point étoit le côté foible, l'endroit critique et périlleux. Mais, si telle étoit l'arrogance et l'impunité du coupable, son crédit, son pouvoir, le nombre et la force de ses complices, que, par l'effroi qu'il inspiroit, il fît taire les lois et qu'il enchaînât leur action, chacun, à son égard, ne rentroit-il pas dans le droit naturel et commun de pourvoir au salut de tous? Cicéron avoit donc à raisonner ainsi :

Lorsque les lois sont impuissantes pour réprimer le crime, et que le criminel est l'ennemi commun, tout citoyen est autorisé à venir au secours des lois.

Or, c'est-là ce qu'a fait Milon en tuant Clodius;

Donc il a fait une action louable et méritoire.

Ainsi, de principe en principe, l'argumentation remonte jusqu'à celui qui est incontestable; et de là elle redescend

jusqu'à la conclusion qu'il s'agit de prouver.

Supposons encore que, dans la défense du jeune Fabius, son père eût raisonné ainsi :

L'on n'est point coupable pour avoir fait son devoir.
Or, mon fils a fait son devoir ;
Je le prouve.

Lorsque la lettre de la loi est en contradiction avec l'esprit qui l'a dictée, c'est à l'esprit et non à la lettre que l'on doit obéir :

Or, telle a été la conjoncture où s'est trouvé mon fils ;
Je le prouve.

L'esprit, l'intention d'une bonne loi est de procurer le plus grand avantage de la république :

Or, ici la défense, la gloire, le plus grand bien de la république consistoit à faire ce qu'a fait mon fils, en désobéissant

au dictateur, pour saisir l'occasion de battre les Samnites;

Donc mon fils a fait son devoir, et il l'a fait au péril de sa tête; car, si l'événement ne l'avoit pas justifié, il étoit perdu, et il devoit l'être; mais, puisqu'en se dévouant pour sa patrie, il l'a servie le mieux possible, il est absous par la victoire, qui a rempli le vœu de la loi.

Ce fut ainsi que le roi de Prusse, Frédéric II, jugea digne de grâce l'aide-de-camp qui, par un mouvement de l'ennemi, ayant pensé qu'il falloit changer l'ordre, avoit pris sur lui d'en donner un tout différent de celui qu'il avoit reçu.

Le plus souvent celle des prémisses qui est contestée n'a besoin, pour être prouvée, que d'une incidente définitive ou d'une proposition qui en détermine le rapport; et c'est ainsi que le syllogisme est complexe:

L'homme ne peut répondre de lui-même qu'autant qu'il est sûr de se posséder.
Or, l'homme que ses passions dominent n'est jamais sûr de se posséder;

Donc l'homme que ses passions dominent ne peut jamais répondre de lui-même.

Dans ces raisonnemens complexes, c'est surtout aux incidentes définitives que doit se porter l'attention ; car ce sont elles qui déterminent le sens et le rapport des termes.

Rien de ce que renferme la proposition complexe, ni les noms, ni leurs adjectifs, ni les verbes, ni leurs régimes, ni aucuns de leurs complémens n'est à négliger; car chacun de ces traits fait partie de l'expression, et peut contribuer ou nuire à la vérité du principe ou à la justesse de la conséquence. Exemple :

La raison nous dit de préférer ce qui nous est utile à ce qui nous seroit nuisible.
Or, bien souvent ce qui nous est utile nous déplaît; souvent aussi ce qui nous est nuisible nous est agréable;
Donc la raison nous dit souvent de préférer ce qui nous déplaît à ce qui nous est agréable.

Voilà un raisonnement complexe dont tous les mots intéressent la vérité de la

pensée ; mais ce qui en fait la précision et la justesse, c'est l'adverbe *souvent.*

Le syllogisme et l'enthymème affectent fréquemment de poser en principe une proposition *conditionnelle*, ou *disjonctive*, ou *exclusive ;* et c'est-là ce qui forme le syllogisme qu'on appelle *conjoint.*

Dans ce raisonnement, la majeure contient ensemble la mineure et la conclusion, mais sous divers rapports.

1°. Sous le rapport de dépendance du conséquent à l'antécédent.

2°. Sous le rapport d'alternative immédiate et nécessaire.

3°. Sous le rapport d'incompatibilité et d'exclusion réciproque.

De là trois nouvelles espèces de syllogisme, savoir : le *conditionnel*, le *disjonctif* et l'*exclusif.*

Dans l'argument *conditionnel*, la majeure se compose de deux propositions dont l'une dépend de l'autre :

S'il y a du mouvement, il y a du vide dans la nature.

Je

Je n'affirme point encore qu'il y ait du mouvement, je n'affirme point qu'il y ait du vide; j'affirme que, sans le vide, il n'y a point de mouvement, et que, si l'on admet le mouvement, il faut qu'on admette le vide:

Si l'homme n'est pas libre, il n'y a ni vices ni vertus.

Je n'affirme point que l'homme soit libre, je n'affirme point qu'il y ait des vices et des vertus, je ne nie rien de tout cela; mais je dis que de la liberté morale dépend la réalité des vertus et des vices, et que, si on refuse la liberté à l'homme, il n'y a plus pour lui ni vices ni vertus.

Le syllogisme conditionnel se forme de deux manières:

1°. Lorsque, dans la mineure, on résume l'antécédent pour conclure le conséquent:

S'il y a du mouvement dans la nature, il y a du vide.
Or, il y a du mouvement dans la nature;
Donc il y a du vide.

2°. Lorsqu'on rejète le conséquent pour admettre l'antécédent :

Si je ne suis pas libre, Dieu me trompe.
Or, Dieu ne peut me tromper ;
Donc je suis libre.

Si l'homme de bien n'étoit jamais heureux, Dieu ne seroit pas juste.
Or, il est faux que Dieu ne soit pas juste ;
Donc l'homme de bien sera heureux.

Ici doit s'appliquer une règle importante dont je vous ai déjà parlé, savoir, que, si, de deux contradictoires, l'une est évidemment fausse, l'autre, fût-elle incompréhensible, ne laisse pas d'être nécessairement vraie. Ainsi, quoique la création soit inconcevable pour moi, s'il m'est évident que ni le monde, tel qu'il est, n'a pu exister éternellement par lui-même, ni que la matière, supposée éternelle, n'a pu se donner à elle-même le mouvement et les formes que je lui vois ; s'il ne m'est pas moins évident que, de deux êtres coéternels, l'un n'auroit eu

aucune action sur l'autre, il m'est démontré que celui qui a reçu de l'autre sa forme, son ordre et ses lois, ne lui est pas coéternel ; qu'ainsi Dieu seul existe de toute éternité, et que le monde, la matière, tout le reste a été créé.

Ce que le syllogisme conditionnel laisse à examiner, c'est de savoir si, des deux parties de la majeure, l'une dépend ou ne dépend pas absolument de l'autre.

Par exemple, en disant :

> Si l'homme n'est pas libre, il n'y a dans l'homme ni vices ni vertus ;

je m'engage à prouver que, dans l'homme, vice et vertu supposent liberté, et qu'ils en sont inséparables.

Il vous est aisé de concevoir comment le syllogisme conditionnel peut se réduire en enthymème ou en sentence enthymématique. Exemple :

> Si je ne suis pas libre, Dieu me trompe ; car il a mis en moi le sentiment de la liberté.

Si l'âme de l'homme n'est pas immortelle, la vertu reste souvent sans récompense et le vice sans châtiment. Dieu n'est pas juste.

L'argument conditionnel est un vaste champ pour la controverse ; car il donne à contester et à soutenir deux propositions, une majeure hypothétique, et une mineure absolue. Voici comment la dispute s'engage par des argumens opposés :

S'il y a du mouvement dans la nature, il y a du vide.
Or, il y a du mouvement dans la nature ;
Donc il y a du vide.

Argument opposé :

S'il y a du vide dans la nature, il y a un mode sans substance, et le néant est étendu.
Or, il ne peut y avoir de mode sans substance, et il ne peut y avoir d'étendue dans le néant ;
Donc il n'y a point de vide dans la nature.

Dans la dispute sur la question, s'il y a du vide, l'un a donc à prouver que, dans le plein, il peut y avoir du mouvement, et que le vide est une chimère; c'est ce que soutenoit l'école de Descartes. L'autre doit démontrer que, dans le plein, tout seroit immobile; que l'*étendue*, ou le *lieu* des corps, est distinct et indépendant de la matière; qu'il la contient; qu'il est pénétrable, indivisible, immense, incréé; qu'en un mot, c'est l'un des attributs de l'être simple, éternel, infini, et qui seul existe en lui-même. Telle est l'opinion de Gassendi et de Newton, et celle-ci a prévalu.

La proposition *disjonctive* vous a donné l'idée du syllogisme *disjonctif*. Elle en est la majeure; on l'y pose en principe, et de sa vérité dépend essentiellement celle de la conclusion.

Or, la *disjonctive* n'est vraie qu'autant que, dans l'alternative, il n'y a point de milieu, et que les termes en sont incompatibles. Telle est aussi la règle du syllogisme *disjonctif*.

Quant à sa forme, elle consiste à résumer, soit à l'affirmative, soit à la négative, l'une des deux parties de la majeure, et à conclure l'autre en opposition à celle qu'on a résumée.

Pour reconnoître si la majeure est réellement *disjonctive*, vous n'avez qu'à voir si elle se résout en deux conditionnelles. Quand je dis, par exemple :

Ou je suis libre, ou Dieu me trompe;

cela peut se traduire :

Si je ne suis pas libre, Dieu me trompe;

ou bien :

Si Dieu ne me trompe pas, je suis libre.

De même quand je dis :

Ou il y a pour l'homme une autre vie, ou Dieu n'est pas juste;

cela peut se traduire :

Si Dieu est juste, il y a pour l'homme une autre vie;

ou bien :

S'il n'y avoit pas pour l'homme une autre vie, Dieu ne seroit pas juste.

Et la vérité de la *disjonctive* emporte la vérité des deux *conditionnelles.*

Mais si je dis :

L'homme est esclave ou de ses passions, ou de la fortune,

je ne puis pas changer de même la disjonctive en deux conditionnelles ; car je ne puis pas dire :

Si l'homme est esclave de la fortune, il ne l'est pas de ses passions ;

ni à l'inverse :

Si l'homme est esclave de ses passions, il ne l'est pas de la fortune ;

car il peut être en même temps esclave de la fortune et de ses passions, comme aussi il peut ne pas l'être. Les deux n'ont rien d'incompatible, et, dans leur différence, il n'y a point d'exclusion.

L'homme est esclave ou de ses passions,
ou de la fortune,

ne fait donc pas un syllogisme ; car vous ne pouvez pas en inférer :

Or, il est esclave de ses passions ;
Donc il n'est pas esclave de la fortune ;

ni à l'inverse :

Or, il est esclave de la fortune ;
Donc il n'est pas esclave de ses passions.

et c'est dans cette opposition de la mineure et de la conséquence que consiste l'essence du syllogisme *disjonctif*.

Que sera-ce donc que cet argument ?

Ou l'homme est esclave de ses passions,
Ou il est esclave de la fortune ;
Donc il n'est jamais libre.

ce sera un simple enthymème, un syllogisme dont la majeure est sous-entendue, et dont la mineure affirme de deux choses l'une, sans que, de l'une à l'autre, il y ait aucune opposition :

L'homme est toujours esclave, soit de la fortune, soit de ses passions;
Donc il n'est jamais libre.

Supposez même que la majeure soit réellement disjonctive, c'est-à-dire, formée de deux contradictoires, si la mineure et la conséquence ne sont pas en contradiction, l'argument n'est pas disjonctif:

En se mêlant des affaires publiques, on est sûr d'offenser ou les hommes ou les dieux; les hommes, si on est juste; les dieux, si on est injuste.
Or, on fait sagement d'éviter l'un et l'autre;
On fait donc sagement de ne pas se mêler des affaires publiques.

Quoi qu'il en soit des deux prémisses que l'on peut au moins contester, ce n'est là qu'un pur syllogisme qui suppose dans la mineure ce que la majeure a posé, pour conclure du tout ce qui est dit de chaque partie.

Comme l'argument disjonctif n'admet

aucun milieu dans son alternative, celui-ci, dans ce qu'il propose, n'admet aucune exception; et c'est ce qu'on appelle, dans l'école, un *dilemme*.

Souvenez-vous du raisonnement par lequel je vous ai conté qu'un avocat gascon avoit prouvé qu'un pauvre peintre, excessivement sot et laid, n'avoit pu séduire une jeune fille.

Messieurs, dit-il aux juges :

On ne séduit que par l'argent, par l'esprit ou par la figure.

Or, ma partie n'a pu séduire par l'argent, puisque c'est un gueux; par l'esprit, puisque c'est un sot; par la figure, puisque c'est un laid, et le plus laid de tous les hommes;

Donc il est faussement accusé de séduction.

Telle est la forme du dilemme. Sa force et sa bonté consistent en ce que, dans la disjonctive, la division soit complète. Si, par exemple, je veux montrer que, dans toute supposition, il y a de la sagesse

à parler peu de soi, voici comment je raisonnerai.

En parlant de soi, ou l'on n'en dit que du bien, et c'est un orgueil importun, une vanité ridicule, qui offense plus qu'elle ne persuade.

Ou l'on n'en dit que du mal, et la malignité d'autrui sera toujours disposée à le croire.

Ou l'on en dit un peu de mal, en y mêlant beaucoup de bien, et c'est un artifice de l'amour-propre qui n'en impose à personne.

On l'on en dit moins de bien que de mal, et l'on sera puni de cette fausse modestie; car peu de gens diminueront du tort qu'on se fait à soi-même.

Ou l'on tient la balance égale; ce qui est encore difficile et rare; et l'on est presque sûr que l'opinion commune n'aura pas la même équité.

Enfin, ou en parlant de soi-même, on n'en dira ni mal ni bien, et ce sera toujours, au gré du plus grand nombre, une indiscrétion trop fatigante de les occuper trop de soi.

Vous voyez là une mineure divisée en autant de parties que la majeure en donne à résumer; et il faut que chacune de ces parties soit accordée, pour en conclure que, dans tous les cas, il y a de la sagesse à parler sobrement et rarement de soi.

Port-Royal semble tenir pour bon le dilemme suivant, d'où l'on conclut que l'homme ne peut être heureux en ce monde.

On ne peut vivre en ce monde, est-il dit, qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant.

Si l'on s'y abandonne, c'est un état misérable, parce qu'il est honteux, et qu'on ne sauroit y être content;

Si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même;

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Mais dans la majeure, l'énumération est-elle assez complète ? J'y crois voir dans l'alternative, une circonstance oubliée; car si, par une première habitude de tempérance et de modération, on a soumis les mouvemens de son âme aux lois de la raison, comme il est possible, on peut entretenir la paix en soi-même, et avec les autres, et trouver ainsi le bonheur dans la sagesse et la vertu.

Dans le syllogisme que j'appelle exclusif, et que Port-Royal appelle copulatif, on nie d'abord que deux choses soient compatibles, et qu'elles puissent être ensemble. On affirme ensuite l'une des deux, et on conclut par nier l'autre. Exemple:

Je ne puis pas être en même temps votre flatteur et votre ami.

Or, je suis votre ami;

Donc je ne puis pas être votre flatteur.

Vous sentez que cet argument peut se résoudre en un syllogisme condition-

nel, dont la majeure soit négative et la négation réciproque :

Si je suis votre ami, je ne serai point votre flatteur.
Si j'étois votre flatteur, je ne serois point votre ami.
Or, je suis votre ami ;
Donc je ne serai point votre flatteur.

Cette manière de traduire le raisonnement exclusif en est l'analise et la preuve.

Vous voyez que, dans toute espèce de syllogisme, il s'agit de montrer le rapport de deux termes entre eux, par le rapport qu'ils ont chacun de son côté avec un moyen terme. Or, souvent il arrive que ce milieu n'a pas avec les deux extrêmes un rapport aussi évident, aussi étroit d'un côté que de l'autre. Que faites-vous alors ? vous faites ce que vous feriez d'une chaîne à laquelle, pour être continue, il manqueroit quelques chaînons. Vous y ajoutez, dans l'intervalle un, ou deux, ou plusieurs anneaux. C'est cet

enchaînement de plusieurs milieux l'un à l'autre pour réunir les deux extrêmes, qui forme l'argument qu'on appelle *sorite*.

Prenons pour exemple celui du renard dont parle Montagne, que les Thraces, dit-il, lâchent devant eux sur une rivière gelée, pour savoir s'ils la peuvent passer en sûreté. On voit le renard approcher son oreille de la glace, et il semble dire:

Ce qui fait du bruit se remue;
Ce qui se remue n'est pas gelé;
Ce qui n'est pas gelé est liquide;
Et ce qui est liquide plie sous le faix;
Donc si j'entends, près de mon oreille, le bruit de l'eau, elle n'est pas gelée, et la glace n'est pas assez épaisse pour me porter.

Aussi voit-on le renard s'arrêter, et reculer lorsqu'il entend le bruit de l'eau.

Je veux prouver que, dans un état florissant comme l'ancienne Rome, les

mœurs publiques sont corrompues par une longue paix. Je dirai :

Dans une longue paix, les tributs des peuples soumis, l'agriculture, le commerce, l'industrie et le temps amènent l'opulence.
Or, l'opulence corrompt les mœurs publiques ;
Donc une longue paix corrompt les mœurs publiques.

Dans cet argument, vous sentez le rapport de l'opulence avec ses causes ; mais vous pouvez ne pas sentir de même le rapport que je lui attribue avec la corruption des mœurs. C'est l'intervalle entre ces deux idées qu'il s'agit de remplir. Pour cela, j'y interpose d'autres milieux qui, d'un côté, tiennent à l'opulence, et qui, de l'autre, mènent à la corruption. Ces milieux sont le luxe, la cupidité, la mollesse, l'oisiveté, les vices de la prospérité, l'orgueil, la témérité, l'insolence, etc. Je dis donc :

Une longue paix amène l'opulence,
L'opulence

L'opulence engendre le luxe,
Le luxe engendre la mollesse et la cupidité,
La mollesse et la cupidité engendrent tous les vices dont la contagion gagne et corrompt les mœurs publiques.

La force et la solidité de cet argument dépendent, comme vous voyez, de l'étroite liaison de tous les anneaux de la chaîne. S'il y en a quelqu'un dont le nœud soit fragile, en le brisant on interrompt la continuité des rapports.

Les dieux sont heureux, *disoient les épicuriens :*
Nul ne peut être heureux sans la vertu.
La vertu ne peut pas être où la raison n'est pas.
La raison n'existe que sous la figure humaine.

C'est ici que la liaison manque : *A ratione ad humanam figuram quomodò accedis?* demande le stoïcien Cotta à l'épicurien Velleius ; *precipitare istud quidem est, non descendere.* (Cic. de Nat. Deorum).

Le sorite fut autrefois l'un des argumens les plus familiers des sophistes ; les Pyrrhoniens l'employoient à faire voir que la dialectique n'avoit aucune règle sûre ; et vous entendez Cicéron défier les dialecticiens d'y répondre. L'exemple qu'il en donne est de savoir quelle est la limite des choses, comme si l'on demande quel grain de blé fait le monceau ? La question étoit de marquer *minutatim*, par le menu, ce qui faisoit les différences dans les choses ; *multa*, *pauca* ; *magna*, *parva* ; *longa*, *brevia* ; *lata*, *angusta*. C'est ce que Cicéron appelle *lubricum locum* ; et, à l'entendre, on y étoit fort embarrassé : *At vitiosi sunt soritæ, frangite eos si potestis, ne molesti sint : erunt enim ni caveatis.* Cependant il me semble qu'aux questions qu'il propose, il étoit aisé de répondre : « Tous ces mots signifient des choses va-» gues et changeantes, dont les degrés » et les limites n'ont aucune précision, » et dont, par conséquent, on ne peut » dire ponctuellement où finit l'une

» et où l'autre commence. Déterminer » ce qui varie sans cesse, c'est tracer des » figures sur un sable mouvant, c'est » tracer des lignes sur l'eau ».

Une manière simple et franche d'employer le sorite, c'est d'en motiver les moyens à mesure qu'on les emploie. Si je dis, par exemple :

Le sage peut seul être heureux ;

comment le prouverai-je ?

Etre heureux, c'est jouir paisiblement et librement de soi-même et de la nature.

Or, cette paix et cette liberté sont des biens réservés au sage.

Et je le prouve.

Le sage seul est content de ce qu'il a : *Nisi sapienti sua non placent.* (SENECA). Et lui seul ne dépend ni de la fortune, ni des hommes : *Quem nec extollant fortuita, nec frangant, qui nullum majus bonum eo quod sibi ipse dare potest, noverit.* (Id.).

Toute folie a ses dégoûts, ajouterai-je : *Omnis stultitia fastidio sui laborat.* (SENECA).

Toute passion a ses inquiétudes, ses craintes, ses désirs trompés, ses espérances vaines, témoin l'amour, l'ambition, etc. Or, avec tout cela, nul homme ne peut être libre.

Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.
(HORAT.).

Gaudeat an doleat; cupiat metuatve; quid ad rem?
Si quidquid vidit melius pejusve sud spe,
Defixis oculis animoque et corpore torpet.
(Idem).

Tel est l'enchaînement d'idées par lequel, de ce principe que j'ai posé, qu'être heureux c'est jouir de la nature et de soi-même, j'arrive à la conclusion :

Qu'il n'est donné qu'au sage d'être heureux.

Mais le sorite n'est pas le seul argument dans lequel, pour ne laisser aucun doute en arrière, on motive, en les énonçant, chacune des propositions.

Cette méthode générale, singulièrement observée dans le syllogisme oratoire, est celle dont se servent tous les bons écrivains. Les Grecs appeloient cette forme de syllogisme *épichérème*.

L'épichérème, ou le syllogisme développé, est donc une suite de raisonnemens qui, par degrés, procèdent de preuve en preuve, de conséquence en conséquence, et tellement enchaînés l'un à l'autre, que la conclusion du premier sert de majeure au second, la conclusion du second sert de majeure au troisième, et qu'un long discours n'est souvent que la preuve graduelle de la question mise en avant, ou des prémisses, dont elle est la conséquence immédiate.

Il y a deux autres espèces de raisonnemens qu'Aristote distingue du syllogisme, l'*exemple* et l'*induction*.

L'exemple n'est autre chose qu'un syllogisme dont la majeure est prouvée par un exemple qui est un quatrième terme.

Exemplum est, cum medio extre-

mum inesse ostenditur per simile tertio. Oportet autem ut medium tertio, et primum simili, notum sit inesse.

Ce n'est ni le rapport d'un tout à sa partie, ni d'une partie à son tout, c'est le rapport de deux parties, dont l'une est plus connue que l'autre : *Cum ambo sunt sub eodem, alterum autem notius.*

Si l'on veut prouver que ce soit un mal pour Athènes de faire la guerre aux Thébains, on pose pour principe que c'est un mal pour un peuple de faire la guerre à ses voisins; et c'est ainsi, dit-on, que les Thébains se sont mal trouvés d'avoir fait la guerre aux Phocéens.

Esto a *malum ;* b *contrà finitimos bellum suscipere ;* g *Athenienses contrà Thebanos ;* d *Thebanos contrà Phocenses : itaque* b *inesse* g *et* d *perspicuum est ; utrumque enim est finitimis bellum inferre. Item* a *inesse* d *quia Thebanis non profuit bellum contrà Phocenses. Verùm* a *inesse* b *per* d *probabitur.*

Cet argument a peu de force, attendu que l'exemple n'est jamais une preuve nécessaire et incontestable. Aussi n'est-il compté que pour syllogisme oratoire, et il convient particulièrement au genre délibératif.

Tout se prouve, nous dit Aristote, par syllogisme, ou par *induction*. Or, l'*induction* diffère du syllogisme en ce qu'il a un milieu, et qu'elle n'en a pas. C'est de l'énumération des parties qu'elle tire la conclusion du tout : *Inductio ex omnibus individuis probat ;* et, si l'énumération est complète, l'induction est concluante. Mais on peut la réduire encore à un syllogisme régulier.

Par exemple, au lieu de dire, comme Cicéron :

> Demandez à chacune des nations, aux Gaulois, aux Germains, aux Parthes, etc., quelle est la plus estimable après elle ; toutes répondront, *les Romains*.
>
> Donc les Romains sont, de l'aveu de toutes les nations, la nation la plus estimable.

Au lieu de faire cet enthymème, on

peut, dis-je, en former un syllogisme développé dont la conclusion aura pour preuve l'énumération des parties.

La plus estimable des nations est celle à qui aucune des nations n'en préfère aucune qu'elle-même.
Or, aucune des nations ne préfère qu'elle-même aux Romains, témoin les Germains, les Gaulois, les Parthes, etc.;
Donc la plus estimable, etc.

Differt exemplum ab inductione : quoniam illa ex omnibus individuis probat extremum inesse medio ; hoc verò non ex omnibus probat. (ARIST.).

Mais, comme dans l'induction même il est rare que l'énumération soit complète, il est rare que l'induction soit rigoureusement concluante. Et ce n'est guère aussi qu'un raisonnement oratoire : quoique dans les mathématiques il soit fréquemment employé pour conclure de la négative à l'affirmative, dans ce qu'on appelle la preuve par épuisement ; et en morale même il est de quelque poids.

Supposons qu'à propos de ces beaux vers de la Fontaine :

> Les vertus devroient être sœurs,
> Ainsi que les vices sont frères.

on mette en doute si en effet tous les vices ont une commune origine ? comment le prouverai-je ?

En faisant voir qu'ils naissent tous d'un aveugle amour de soi-même, ou, comme disoient les stoïciens, d'une erreur de calcul dans notre intérêt personnel. Vous concevez que cette preuve ne peut résulter que de l'énumération des vices analisés l'un après l'autre; et ce sera par induction que j'arriverai à conclure qu'ils ont tous cette même source.

En vous traçant les règles du raisonnement dans les différens modes dont il est susceptible, je vous ai plus d'une fois avertis de l'adresse qu'emploie la mauvaise foi des sophistes à tromper la raison, ou à l'embarrasser dans les filets de leurs faux argumens. Mais, comme ils ont plus d'un moyen de les falsifier, il

est bon de savoir démêler tous leurs artifices; et ce sera pour nous, demain, une étude amusante que celle de ces tours d'adresse, qui, par comparaison des jeux de la parole avec ceux de la main, font que les sophistes ressemblent, lorsqu'ils sont habiles, à nos joueurs de gobelets.

LEÇON DIXIÈME.

Du sophisme. Différens tours d'adresse des sophistes, les uns pris dans les mots, les autres dans les choses. Autres moyens d'en imposer. Manége des sophistes dans l'éloquence. Sources des erreurs que nous causent les sophismes de l'amour-propre, des passions, et de l'intérêt personnel.

CHEZ les anciens, on appeloit sophistes une espèce de charlatans qui gagnoient leur vie à contrefaire la sagesse et à donner au mensonge les couleurs de la vérité. *Sophista, qui quæstum capit ex sapientiâ quæ videtur esse, et non est*, nous dit Aristote; et il définit le sophisme : *Argumentatio fucata quâ sapientiæ opinio comparatur.* (De scopis sophist.).

Cicéron en parle de même : *Sophistæ ii qui ostentationis aut quæstus causâ philosophantur... Sophismata fallaces conclusiunculæ.* (Acad. L. T.).

Il paroît que c'étoit surtout à mettre en défaut les disciples des philosophes que les sophistes exerçoient leur école ; car c'est dans la dispute qu'Aristote fait voir de combien de manières les sophistes tendoient leurs piéges, et quels étoient, dans la réponse, les moyens de s'en garantir. Ces argumens contradictoires dans l'attaque et dans la défense, sont ce qu'ils appeloient *Elenchi.*

Dans les argumens des sophistes, il compte treize tours d'adresse : six dans les mots, sept dans les choses.

Ceux dans les mots étoient, l'équivoque, l'ambiguité, le sens divisé, le sens composé, l'altération dans les termes, l'abus des mots diversement accentués.

« Le nombre des choses est infini, nous dit le même, et celui des noms est borné ». *Nomina sunt finita, res autem numero infinitæ sunt.* Il faut donc nécessaire-

ment qu'un seul nom, qu'une même façon de parler signifie plus d'une chose. *Necesse est igitur ut eadem oratio, unumque nomen plura significet.* De là les *homonymes*, et les dictions *ambiguës.*

Les homonymes sont des mots pareils qui signifient des choses différentes. La diction ambiguë est celle dont la construction présente un double sens, à cause d'un double rapport. Dans notre langue, *voler*, en parlant de l'oiseau, et *voler*, en parlant du voleur; *son* de la voix et *son* du blé; *coin*, espace angulaire, *coin*, espèce de fruit, *coin*, dont on frappe les médailles; *méchant*, pervers, *méchant*, vil, usé, mauvais dans son espèce, sont des homonymes: *Je l'aime autant que vous; il assure qu'il l'aime; nous nous flattons; nous nous trompons; devoir à quelqu'un de beaux jours, de sages conseils, des lumières*, sont des locutions ambiguës. C'est de ces deux espèces d'équivoque et de double sens que les sophistes abusoient.

Le sens divisé fait entendre comme

distinct dans la pensée ce qui est réuni dans les termes : *L'esclave est libre, le malade est guéri.*

Le muet parle au sourd étonné de l'entendre.
(LA MOTTE).

Vous concevez que dans la pensée l'esclave qui est libre a cessé d'être esclave ; que le malade guéri n'est plus malade ; que le muet qui parle n'est plus muet ; que le sourd qui entend n'est plus sourd. *Non qui nunc, sed qui priùs.* (ARIST.).

Le sens composé réunit ce que le sens divisé sépare.

Si je dis qu'il n'est pas possible que *le malade se porte bien*, que *celui qui parle se taise*, que *celui qui travaille se repose*, j'entends qu'il n'est pas possible que cela soit en même temps. C'est ainsi qu'en passant de l'un à l'autre de ces deux sens, les sophistes donnoient le change.

Cicéron fait valoir un de ces sophismes comme insoluble. *Si lucet, lucet ;* disoit le sophiste. Est-ce bien conclu ? Oui,

lui répondoit-on. *Si mentiris, mentiris:* N'est-ce pas conclure de même? demandoit-il ensuite. Oui, sans doute; l'un est connexe comme l'autre. Cependant si vous dites, *je mens*, et que vous disiez vrai, *vous mentez.* Et si vous dites, *je mens*, et que vous mentiez, *vous dites vrai.* Pour dénouer ce sophisme, il n'y a qu'à diviser *mentir* et *dire vrai.* Car ce sont deux choses que le sophiste confond et réunit en une seule. Si d'un homme que je méprise, je dis que je l'estime, et si j'ajoute que je mens, je dis vrai en ceci, et je mens en cela. Si je l'estime en effet, je mens en disant que je mens; et je dis vrai en disant que je l'estime, il n'y a rien de contradictoire.

Dans l'altération des termes, le manége des sophistes, dit Aristote, consistoit à changer le masculin en féminin, le feminin en masculin; la qualité en quantité; le passif en actif, et réciproquement.

Enfin l'abus des mots diversement accentués, les rendoit équivoques, ou en dénaturoit le sens; et par là le sophiste

troubloit son adversaire et le déconcertoit.

Si ces sortes de ruses n'étoient pas plus subtiles que dans les exemples cités par Aristote, bien peu subtil étoit lui-même celui qui s'y laissoit surprendre.

Les jeux de mots, les équivoques, peuvent passer à la faveur d'un léger badinage, mais parmi nous il seroit difficile d'en abuser sérieusement.

Dans l'altération des mots et des accens, la supercherie seroit encore plus grossière; et, si les inflexions des verbes et des noms avoient dans le grec des différences assez déliées pour donner lieu à l'équivoque comme Aristote le fait entendre, (*propter exiguitatem discriminis fit captio*), il n'en seroit pas de même dans notre langue.

Il peut y avoir plus d'artifice à substituer le sens divisé au sens composé, et réciproquement. Mais ce n'est pas dans les arguties dont nous parle Aristote qu'on trouve de l'adresse. Et quel sophiste oseroit aujourd'hui proposer, même à des

des enfans, ces argumens à réfuter ? — Cet homme est méchant : cet homme est peintre ; donc cet homme est méchant peintre.

Hic canis tuus est : hic canis est pater ; ergò hic canis est tuus pater.

Le même nombre est double et n'est pas double : car *deux* est double d'*un*, et il n'est pas double de *trois*.

Le même nombre est pair et impair : car *cinq* est *deux* et *trois ;* or, *deux* est pair, et *trois* est impair.

On auroit de la peine à croire, si le témoin n'en étoit pas si grave, que dans les écoles d'Athènes on eût daigné entendre de semblables puérilités.

L'art de donner le change sur les choses étoit plus dangereux, et il le sera toujours. Cette sorte de tromperies, *fallaciæ extrà dictionem*, consiste, nous dit Aristote, 1°. à prendre pour l'état naturel d'une chose, ce qui ne lui est qu'accidentel. 2°. à donner pour vrai simplement et absolument ce qui ne l'est que de quelque façon, dans quelque lieu, quelquefois,

à quelques égards. 3°. A prouver autre chose que ce dont il s'agit. 4°. A inférer d'un antécédent ce qui n'en est pas la conséquence. 5°. A supposer vrai ce qui est en question. 6°. A donner pour cause ce qui n'est pas cause. 7°. A réunir dans une même interrogation ce qui demande des réponses distinctes.

Port-Royal, en suivant les traces d'Aristote, a négligé presque tous les sophismes qui jouent sur les mots, et il n'en a compté que neuf espèces que voici :

1°. *Prouver autre chose que ce qui est en question.*

« La passion ou la mauvaise foi, observe » Port-Royal, fait qu'on attribue à son » adversaire ce qui est éloigné de son sen- » timent pour le combattre avec plus » d'avantage ».

Rien de plus ordinaire. Mais ce qui est singulier, c'est qu'en accusant Aristote de ce manque d'exactitude, Port-Royal est tombé lui-même dans la faute qu'il lui reproche.

« Il eût été à souhaiter, dit-il, qu'Aris-

» tote qui a eu soin de nous avertir de ce
» défaut, eût eu autant de soin de l'éviter...
» Il réfute Parménides et Mélissus pour
» n'avoir admis qu'un seul principe de
» toutes choses, comme s'ils avoient enten-
» du par là le principe dont elles sont com-
» posées, au lieu qu'ils entendoient le seul
» et unique principe, dont toutes les cho-
» ses ont tiré leur origine, qui est Dieu ».

Non, ce n'étoit point là ce qu'entendoient Parménides et Mélissus. Il s'agissoit dans leur opinion, non de l'origine des choses, mais de leur universalité, réduite à l'unité de l'être : *omnia esse unum.* Ils soutenoient donc l'un et l'autre que le tout n'étoit qu'un : *ens unum ;* que ce tout étoit infini et qu'il n'avoit point de principe. C'est cette opinion qu'Aristote réfute. Si l'être universel, dit-il, est un *tout* continu, comme l'entend Mélissus, ce tout est divisible en parties à l'infini, et ces parties sont elles-mêmes autant d'êtres particuliers. *Nihil prohibet sic esse multa entia.* Si l'être unique est individuel, comme le veut

Parménides, nous voilà retombés dans l'opinion d'Héraclite. L'essence du bien est celle du mal ; tout est bon, ou tout est mauvais ; les espèces sont confondues ; et l'on ne disputera plus pour savoir si tous les êtres ne sont qu'un, mais pour savoir s'ils sont quelque chose ou s'ils ne sont rien. *Eadem erit essentia boni et mali ; idem erit et bonum et non bonum : nec non homo et equus ; nec de hoc erit disputatio, an omnia entia sint unum, sed an nihil sint.* D'où il conclut que si l'unité de l'être universel est une opinion évidemment fausse, il reste vrai que l'univers est composé d'individus, et qu'il n'est infini ni dans le sens de Parménides, ni dans le sens de Mélissus. *Ergò ità ens unum esse non posse perspicuum est. Proindè ens non erit infinitum ut ait Melissus, nec infinitum ut inquit Parmenides.*

Où est donc là le sophisme dont Port-Royal accuse Aristote ? et où Port-Royal a-t-il pris qu'il fût question du principe des choses et de l'existence d'un Dieu ?

2°. *Supposer vrai ce qui est en question.*

Un exemple très-simple vous fera sentir quel est le vice de cette espèce de sophisme. S'il s'agit de prouver la justice de ce qu'une loi autorise ou condamne, sera-ce bien raisonner que de dire : Ce qui est conforme aux lois est juste ; or, ceci est conforme aux lois ? Non, sans doute, et c'est-là poser la question en principe ; car la question est de savoir si la loi elle-même est juste ; et si elle n'est pas juste, ce qu'elle ordonne ne l'est pas.

Dans la nature tout s'enchaîne, tout est lié indissolublement, nous disent les matérialistes ; donc tout est nécessaire ; donc il n'y a point de liberté. C'est encore ici supposer ce qui est en question, savoir, que la pensée et que la volonté soient des chaînons indissolubles de cette chaîne universelle, et que, dans le physique même, il n'y ait point d'accidens qui ne soient causes en même temps qu'ils sont effets.

En parlant de ce vice dans le raisonnement, c'est encore Aristote que Port-

nombre, dit-il, la croient immobile au centre du monde : *Plurimi quidem in medio terram jacentem dicunt.*

D'autres (l'école de Pythagore) assurent le contraire : car ils placent le feu au centre, et disent que la terre est l'une des étoiles qui tourne autour du foyer. *Nam in medio ignem esse aiunt, terram autem esse unam stellarum, ferrique circà medium.* Enfin, quelques-uns ont placé la terre au centre, roulant sur elle-même autour de l'axe du monde. *Quidam autem in centro ipsam jacentem volvi, et circà ipsum polum per universum extensum, moveri dicunt.* Il reconnoît que, soit qu'un corps monte ou descende, il faut qu'il y ait, selon les lois de la nature, une force active qui le porte, soit en haut, soit en bas. *Lationem verò ipsius esse quandam, secundum naturam, necesse est.* (De cœlo, liv. 2, cap. 13).

Il ajoute que les corps pesans tendent vers le milieu; que les corps légers s'en éloignent, et que tel est l'ordre du monde,

Ea quidem quæ pondus habent ad medium, ea verò quæ levitatem, à medio suopte pergentia nutu. Hunc autem ordinem mundus habet. (Liv. 3, ch. 2). Que tous les corps ont de la pesanteur, excepté le feu. *Suo enim in loco gravitatem habent omnia præter ignem ;* et que la terre, et tout ce qui pèse étant poussé en bas, suivant les mêmes angles, il faut nécessairement que le point vers lequel tous ces corps sont poussés, soit un centre commun. *Terra verò ; et quidquid pondus habet seorsùm, similes ad angulos fertur: quare ad medium ipsum feratur necesse est;* mais que ce soit vers le centre de la terre, ou vers le centre du monde que se dirige cette tendance, ces deux centres étant le même, c'est, dit-il, une autre question. *Utrum autem ad terræ medium aut universi feratur quidquid pondus habet, cùm idem medium sit ipsorum ; alia ratio est.* (Ibid. liv. 4, chap. 4).

Est-ce là le paralogisme qu'on vient d'attribuer à ce profond et sage raison-

neur ? et cependant tel est son langage à la lettre : je n'y ai rien changé, ni rien dissimulé.

3°. *Prendre pour cause ce qui n'est point cause.*

C'est-là sans doute une des plus fréquentes erreurs de l'esprit humain. Mais les raisonnemens dont elle est le défaut, ne sont pas tous des sophismes : car le sophisme est un argument captieux et de mauvaise foi. Or, le plus souvent c'est de bonne foi et très-sincèrement que nous donnons pour cause ce qui n'est point cause. Port-Royal lui-même en indique assez d'exemples pour n'avoir pas dû s'y tromper. C'est donc toujours la ruse, *fallacia*, qu'il faut considérer dans ce sophisme, comme dans tous les autres.

Lorsqu'on a dit à J. J. Rousseau : ce n'est pas des sciences, c'est du sein des richesses que sont nés de tout temps la mollesse et le luxe. « Je n'ai pas dit non » plus, a-t-il répondu, que le luxe fût né » des sciences, mais qu'ils étoient nés en- » semble, et que l'un n'alloit guère sans

» l'autre. Voici, ajoute-t-il, comment » j'arrangerois cette généalogie : des ri- » chesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; » du luxe sont nés les beaux-arts, et de » l'oisiveté les sciences ». Cela étant ainsi, tout le discours, où les maux et les vices que le luxe a produits sont attribués aux arts et aux sciences, n'est qu'un sophisme d'un bout à l'autre.

J'en ferois un moi-même, si en voyant bien clairement que le droit de propriété, l'espoir de l'acquérir, le désir d'en jouir soi-même et de l'exercer à son gré, a tiré l'homme de l'etat d'inertie et de misère où il auroit langui ; qu'étant le prix de l'activité, du travail, et de l'industrie, ce droit est aussi juste qu'il est utile ; et que de là dépend l'ordre, la consistance et la stabilité de l'état social ; si, dis-je, bien persuadé de l'équité de ce droit naturel, je m'efforçois d'en déguiser les avantages, d'en calomnier la justice, et de le donner pour la cause des maux dont il n'est point la cause : soit afin d'irriter l'envieuse cupidité de

la classe indigente, soit pour me consoler et me venger moi-même d'un partage inégal de biens, dans lequel je me croirois lésé. C'est-là ce qui seroit un vrai sophisme de Cartouche : et plus j'y mettrois d'éloquence, plus ma mauvaise foi me rendroit criminel.

Mais, si en voyant, dans la nature, des phénomènes dont la cause est inaccessible à mes sens, impénétrable à ma raison, j'en imagine légèrement quelqu'une dont la vraisemblance m'abuse, mon erreur est de bonne foi. Descartes, en croyant que les rayons de la lumière se coloroient dans l'arc-en-ciel, n'étoit pas plus sophiste que Newton, lorsqu'il a dit que ces rayons venoient colorés du soleil.

Port-Royal est encore ici à la poursuite d'Aristote, et il me semble le critiquer encore assez mal à propos.

« Un corps est parfait, dit Aristote, » en ce qu'il a ses trois dimensions ». Et il le dit en comparaison de la ligne et de la surface, dont l'une n'a qu'une seule des dimensions du solide, et dont

l'autre n'en a que deux. Il n'y a rien là de sophistique. Ce qui est parfait, dans le sens d'Aristote, est ce à quoi il ne manque rien ; et dans ce sens il a pu dire que le monde est parfait, puisqu'il est un tout accompli.

« Le ciel, a dit le même, est inaltérable, parce qu'il se meut circulairement, et que dans le mouvement circulaire il n'y a rien qui se contrarie ». Je ne vois point là de sophisme ; car le ciel étant la limite du monde, et tournant autour de lui-même, ce mouvement une fois donné devoit être égal, perpétuel, et sans obstacle. Et, lorsque Port-Royal a objecté qu'un mouvement circulaire pouvoit être contrarié par un autre mouvement circulaire, il a oublié qu'il s'agissoit d'un mouvement de masse, dirigé sur un même plan, et qu'au delà du ciel, comme l'entendoit Aristote, il n'y avoit plus que le vide, ou que le néant.

Au reste, de tous les effets qu'on observe dans la nature, il n'y a presque

jamais que les causes prochaines qui soient connues, les causes de ces causes n'étant que des notions confuses désignées par les noms vagues de qualités, de forces, de propriétés, de vertus. Nous savons que le ressort de la montre est la cause de son mouvement. Mais la cause du ressort quelle est-elle ? L'élasticité de l'acier ? Et qu'est-ce que l'élasticité ? La force qu'ont les corps de se rétablir dans leur premier état dès qu'une force plus grande cesse de les fléchir ou de les comprimer. Et cette force de réaction quelle est-elle ? Plus de réponse en physique. Il en est de même de la pesanteur ; de l'électricité, etc. ; mais les causes qu'on imagine et qu'on donne pour véritables, ne sont pas toujours des sophismes ; car l'ignorance présomptueuse ne laisse pas souvent d'être de bonne foi.

A quoi donc reconnoîtrez-vous un sophiste ? A l'adresse, à l'astuce, avec laquelle il éludera une bonne raison ; au tour leste, subtil et prompt, qu'il fera pour esquiver une objection solide ; à

l'éloquence charlataneresque qu'il emploie à vous dérober le vice d'un faux argument ; aux sophismes qu'il accumule pour en soutenir un dont on lui démontre l'erreur. C'est ce que je vous ferai remarquer souvent dans les écrits d'un homme au prix duquel tous les sophistes dont nous parle Aristote n'étoient que de mauvais jongleurs.

4°. *Dénombrement imparfait.*

Vous avez déjà vu quel est ce vice du raisonnement, lorsqu'en parlant des propositions disjonctives, je vous y ai fait observer du vide et des milieux franchis ; et c'est par là que pêcheroit le raisonnement dont Gassendi s'est servi pour prouver qu'*il y a du vide dans la nature*, si dans les suppositions l'un des possibles étoit omis, comme Port-Royal le prétend. Mais il me semble encore ici que c'est Port-Royal qui se trompe.

« Si tout est plein, a dit Gassendi, un » corps ne sauroit se mouvoir, à moins » d'en déplacer un autre égal à soi. Or, » cela ne peut arriver que de deux ma-

» nières : l'une, que ce déplacement des » corps aille à l'infini, ce qui est ridi- » cule et impossible ; l'autre, qu'il se fasse » circulairement, et que le corps chassé » occupe la place de celui qui aura pris » la sienne. Mais cela même est impos- » sible encore ; car le premier corps » ne peut se mouvoir que le second ne se » remue. Or, pour que le second se re- » mue, il faut qu'il occupe la place du » premier, laquelle n'est pas encore vide. » Partant, ni l'un, ni l'autre ne peut se re- » muer. Donc tout doit rester immobile.

» Cette supposition est fausse et impar- » faite, dit Port-Royal : parce qu'il y a » un cas dans lequel il est très-possible » que le corps déplacé se remue et prenne » immédiatement la place que l'autre lui » cède. Par ce moyen, sans qu'il y ait » du vide, il y aura du mouvement ».

Mais Port-Royal a-t-il cru possible, par exemple, que, si un cube se meut de face dans un fluide où tout soit plein, la masse du fluide qu'il chasse à la fois devant lui occupe en même temps les

bords et le milieu de l'espace que laisse le cube après lui? Et ce reflux, réduit à un instant indivisible, est-il une supposition qu'ait dû admettre Gassendi?

Celui-là feroit un sophisme de l'espèce dont nous parlons, qui, pour prouver que l'homme ne sauroit être heureux, oublieroit de compter au nombre des moyens de l'être, la modération dans les désirs, la paix de l'âme, la sagesse, et qui ne parleroit que des plaisirs des sens et que des biens d'opinion.

5°. *Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.*

« Un fait isolé, rare, et sans conséquence, donné comme constant; un abus passager et particulier, pris pour l'état des choses habituel et général, voilà le grand moyen des révolutions », a dit un sage observateur des fourberies politiques. En effet rien de plus facile, et de plus anciennement pratiqué par les chefs des séditions populaires.

« Nous cherchons une bonne place; nous nous tournons d'un côté sur l'autre ».

» tre», a dit Mme. de Sévigné. Cela est vrai surtout du peuple, comme des malades; et c'est ce qui le rend si facile à tromper par de flatteuses espérances, si désireux de nouveautés, et si enclin au changement. Donnez à un sophiste déclamateur un état de choses à renverser, fût-ce le meilleur des possibles, il y supposera comme perpetuels, nécessaires et incurables les vices et les maux accidentels qui s'y rencontrent; et, au changement qu'il propose, il supposera tous les biens désirables, comme assurés; sans que, d'un côté ni de l'autre, il soit fait mention d'aucun mélange, ni d'aucune compensation. Telle fut l'éloquence populaire dans tous les temps; et, ce qu'il est dur d'avouer, c'est que, si la droite raison, si la vérité impartiale met quelque restriction, quelque juste mesure dans l'estimation des objets comparés, il n'y a plus de cette éloquence qui entraîne les esprits d'une multitude inquiète. Il leur faut des couleurs tranchantes, des mouvemens immodérés, de violentes émotions; et, contre cette es-

pèce de sophisme, le raisonnement juste, sage, et sincère, paroîtra toujours foible et froid.

6°. *Passer du sens divisé au sens composé, et réciproquement.*

Ceci est plus subtil, plus propre à la dispute scolastique qu'à l'éloquence de la tribune; et la manière de réfuter ces sortes de sophismes, c'est d'y répondre en divisant ce que réunit l'adversaire, et en réunissant ce qu'il a divisé. Vous en avez vu des exemples.

7°. *Passer de ce qui est vrai à quelques égards, à ce qu'on dit vrai simplement.*

Ce sophisme est fréquent lorsqu'on raisonne par induction, et que des faits et des exemples on tire des conséquences générales. C'est ainsi que l'impie attribue à la religion les crimes commis dans son sein, et à l'esprit du sacerdoce les vices qui l'ont profané. Ce sophisme n'est pas moins employé dans la louange que dans le blâme. Ce qui n'est juste ou injuste, bon ou mauvais que dans certains cas,

quelquefois sous certains rapports, on le donne pour tel absolument et simplement.

Port-Royal donne encore de cette espèce de faux raisonnement un exemple que je ne crois pas juste. Cet exemple est tiré du 3e. livre de Cicéron, *de la nature des dieux*. C'est un passage que Montagne a traduit, et dans lequel l'un des interlocuteurs que Cicéron a mis en scène, après avoir confondu l'épicurien, qui donne aux dieux la figure du corps humain, bat de même le stoïcien, qui leur donne pour attributs des qualités purement humaines. Quant à son opinion sur l'existence des dieux, il n'y laisse aucun doute. *Nec me*, dit-il au stoïcien, *ex eâ opinione quam a majoribus accepi, de cultu deorum immortalium, ullius unquam oratio aut docti aut indocti dimovebit.... sed tu autoritates contemnis, ratione pugnas, remque, meâ sententiâ, minimè dubiam, argumento dubiam facis..... hæc Carneades aiebat*, ajoute-t-il, *non ut deos*

tolleret. Quid enim philosopho minus conveniens ; sed ut stoicos nihil de diis explicare convinceret. Et lui-même il résume ainsi son opinion. *Hæc ferè habui dicere de naturâ deorum, non ut eam tollerem, sed ut intelligeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet.*

Vous voyez combien cette conclusion est éloignée de celle que Port-Royal suppose dans l'objection de Cotta, lorsqu'il le fait raisonner ainsi. « Il ne peut y avoir » en Dieu de vertus semblables à celles » qui sont dans les hommes; donc il n'y » a point de vertu en Dieu. Dieu n'a » point d'intelligence, parce que rien ne » lui est caché; il ne voit rien, parce » qu'il voit tout ». Cette manière de raisonner, que Port-Royal a dû trouver *impertinente*, n'étoit ni celle de Cicéron, ni celle du souverain pontife Cotta, qu'il a fait parler. Ils pensoient l'un et l'autre que la raison humaine est impuissante à parler dignement d'un Dieu; que c'est particulièrement sur cet article *que se*

fait, comme dit Montagne, *la plus subtile folie de la plus subtile sagesse*; que c'est savoir de Dieu le mieux possible que de n'en rien savoir, comme l'avoue S.-Augustin : *Melius scitur deus nesciendo*; qu'enfin nous sommes faits pour y croire, pour l'adorer, l'aimer, le craindre, lui obéir, et pour n'en raisonner jamais.

8°. *Abuser de l'ambiguité des mots.*

Port-Royal comprend avec raison dans cette espèce de sophisme les argumens où, par astuce, le moyen terme est pris deux fois particulièrement, et ceux où les extrêmes ont dans la conclusion un autre sens que dans les prémisses. Car le piége d'un raisonnement captieux peut également se cacher dans les prémisses ou dans la conclusion; et c'est pour l'y appercevoir distinctement, et comme d'un coup d'œil, que sont faites les règles du syllogisme.

9°. *Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse.*

« Quand vous connoîtriez, dit Aristote,

» tous les triangles existans, et que vous » sauriez, à n'en pouvoir douter, que » les trois angles de chacun d'eux sont » égaux à deux angles droits, vous ne » sauriez pas encore que c'est-là une » des propriétés essentielles du triangle ». *Si quis singulatim ostendit unum quodque triangulum habere duos rectos, nondùm novit triangulum esse equale duobus rectis, nisi sophistico modo.* (Analyt.).

De ce que de tous les envieux que j'ai connus, il n'y en a aucun en qui le sentiment d'envie ne soit mêlé de haine, je puis bien conclure moralement et avec vraisemblance, mais non pas nécessairement, que cela soit toujours ainsi.

Il n'y a de susceptibles de démonstration que des vérités éternelles : *demonstratio rerum æternarum.* (Id.). Et, comme il n'y a dans la nature que des faits individuels, il s'ensuit que ce n'est jamais que dans la notion des essences que résident les vérités susceptibles de démonstration. L'induction même la plus com-

plète n'est donc jamais démonstrative par elle-même, mais elle peut être incomplète sans être sophistique lorsqu'elle est faite de bonne foi, et donnée en preuve morale pour une simple vraisemblance. Car, je vous le répète, la marque du sophisme est de se donner pour ce qu'il n'est pas: *Sophisma argumentum fucatum.* (id.).

Les sophistes avoient encore d'autres moyens d'en imposer. Et Aristote nous les indique: La promptitude, *celeritas.* La colère, *ira.* La chaleur de la dispute, *altercatio.* Le changement d'ordre dans l'interrogation, *perturbatio.* Et tout ce qui sert à empêcher qu'on n'apperçoive la *tromperie, et omnia quæ ad occultationem. Nam occultatio est latendi gratiâ; latere autem fallendi causâ.* La précipitation est un moyen d'ôter la réflexion au jugement. La colère l'offusque et le trouble encore plus; car il s'agit de la colère dans celui qu'on veut étourdir; et le moyen de l'exciter c'est de montrer de l'arrogance, de l'impudence

dans la dispute : *Elementa verò ad iram, si quis voluntatem injustè et omninò impudenter agendi, præ se ferat.* Enfin par le désordre des interrogations, le sophiste jette le trouble dans l'esprit de son adversaire : *Fit enim ut adversarius a multis, aut a contrariis simul cavere sibi debeat.*

Encore n'est-ce point là tout le manége des sophistes ; et, dans l'art oratoire, ils ont des tours d'adresse qu'Aristote n'a pas comptés. Les comparaisons, les images, les figures de toute espèce ; l'air de sentence et de maxime qu'on donne à la proposition qu'on veut faire passer ; enfin tout l'artifice d'une éloquence tantôt insinuante, *et fausse avec douceur*, tantôt véhémente et jouant la franchise et le courage de la vérité ; ce sont-là, mes enfans, les formes dont se revêt, non pas le sophisme des écoles, mais le sophisme de la tribune, celui du paradoxe en philosophie, en morale ; et c'est par l'habitude de tout réduire au simple, de tout décomposer,

et de tout définir, qu'on démêle ces artifices. Les fourbes comme les voleurs cherchent l'obscurité et craignent la lumière.

Je vous ai parlé des sophismes de l'amour-propre, de ceux des passions et de l'intérêt personnel. Port-Royal en a fait un chapitre excellent et que vous lirez avec fruit. On y a classé les erreurs qui nous sont personnelles; et, avec beaucoup de discernement, on en a indiqué les sources. Erreurs d'état, de profession, de nation : préjugés d'éducation, d'habitude, ou de vanité, qu'il faut toujours ramener et soumettre aux principes de la raison.

Erreur d'inclination ou d'aversion, et de faveur ou de disgrâce. Port-Royal les appelle *les sophismes du cœur.*

Erreur de présomption, lorsqu'on se persuade que tout ce qu'on pense est la vérité même et que personne n'en doit douter. C'est le sophisme de l'orgueil.

Erreur dans l'imputation réciproque des mêmes torts et de la même obsti-

nation. C'est une suite naturelle de la persuasion où l'on est d'avoir raison chacun de son côté.

Erreur d'envie et de malignité. « L'esprit des hommes n'est pas seulement » amoureux de lui-même; il est aussi » naturellement envieux, jaloux, et malin à l'égard des autres. Il ne souffre » qu'à peine qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les désire tous pour » soi. Et comme c'en est un que de connoître la vérité et de porter aux hommes quelque nouvelle lumière, on a » quelque passion secrète de leur ravir » cette gloire ».

De là vient la sagacité et la vivacité de l'esprit de critique; mais aussi sa mauvaise foi, son aigreur, et ses fausses subtilités.

C'est cette jalousie si naturelle aux hommes, qui fait qu'on doit avoir modestement raison, si l'on veut ménager à la vérité des accès faciles, et ne pas inspirer pour elle de l'aversion et du dépit.

Erreur dans l'esprit de dispute lorsqu'il est porté à l'excès ; car alors on n'est occupé qu'à soutenir son opinion. Vous trouverez dans le monde des gens qui n'attendent qu'un *oui* pour dire *non*, et qui jamais ne lâchent prise : ou qui, lorsque la vérité les presse, changent l'état de la question, confondent les idées et divaguent sans cesse, brouillant la voie comme le cerf qui ruse pour mettre les chiens en défaut. C'est le sophisme de la vanité.

Erreur de complaisance et d'adulation, lorsque, soit par indifférence et mépris pour la vérité, soit par un servile désir de plaire, on plie sa raison à une aveugle condescendance. Alors on se dissimule à soi-même la bassesse d'un acquiescement perpétuel, et, à ses propres yeux, on donne à l'opinion que l'on flatte les couleurs de la vérité.

Erreur d'obstination et d'entêtement, par répugnance de se dédire. Bien heureux et bien rare est l'homme à qui la vérité est également chère, soit qu'elle

vienne de lui-même ou d'un autre! lui seul est digne d'en jouir.

Erreur dans le manque de discernement dans les objets : comme du vrai parmi le faux, du faux parmi le vrai, de la vertu parmi les vices, des vices parmi les vertus. La justesse du bon esprit consiste à discerner les contraires dans ce mélange. Il est naturel cependant que le fort emporte le foible; et, dans les hommes, comme dans les écrits,

Ubi plura nitent..... non ego paucis
Offendar maculis.

Un grand homme ne laisse pas d'être admirable, avec quelques foiblesses. Un scélérat, avec quelque talent, ne laisse pas d'être odieux. Un fourbe, avec quelque génie, n'en est pas moins infâme, n'en est que plus infâme.

Erreur d'illusion. Et celle-ci a plusieurs causes. Les prestiges de l'éloquence, la pompe ou l'élegance de l'élocution, l'air imposant ou séduisant de celui qui parle; sa figure, sa voix, son âge, sa dignité,

sa renommée ; l'autorité qu'il s'est acquise sur les esprits, par son savoir, par ses lumières. Mais bien souvent aussi ceux qui nous trompent sont eux-mêmes dans l'illusion. « Leur langage les éblouit ; la » magnificence de certains mots les at- » tire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des » pensées si peu solides qu'ils les reje- » teroient sans doute, s'ils y faisoient quel- » que attention ».

Et à ce propos, Aristote fait une observation frappante. La parole, dit-il, séduit non-seulement ceux à qui on parle, mais encore celui qui se parle à lui-même. *Magis decipimur considerantes cum aliis, quam apud nosmet ipsos. Quia cum aliis per sermonem, apud nos per rem ipsam. Deindè et per nos deceptos ut fallamur accidit, cum in considerandis sermo adhibetur.*

Erreur dans les signes, lorsqu'on prend pour signe ce qui ne l'est pas, ou pour signe certain ce qui n'est qu'un signe équivoque : comme la brusquerie pour signe de la sincerité ; la dureté de carac-

tère pour signe de la droiture ; la prudence pour signe de la timidité.

Erreur dans l'induction. Comme, lorsque de quelque nombre d'observations que l'on a recueillies, on bâtit des systèmes, et que, de certains faits connus en physique ou en morale, on conclut que c'est ainsi que la nature agit toujours, ou que les hommes se conduisent : nos sens nous trompent quelquefois ; donc nos sens nous trompent toujours : quelques hommes n'ont pour vertus que des vices déguisés ; donc toutes les vertus sont des vices dans l'homme.

Autre erreur dans les conséquences : lorsqu'on juge de l'entreprise, de la conduite, ou du conseil par l'événement qui les suit. Il n'a pas réussi ; donc il a tort. Il est heureux ; donc il est sage. C'est ainsi, nous dit Port-Royal, que l'on raisonne dans le monde. Et les exemples n'en sont que trop fréquens.

Je n'ai pris que les sommités de ce chapitre des erreurs personnelles. Mais ces indications suffisent pour vous don-

ner à penser : c'est la tâche que je m'impose ; et, c'est ce que je vais faire encore en vous indiquant, d'après Aristote et Cicéron, mes deux oracles, les sources de la preuve dans le raisonnement, en logique et en éloquence.

LEÇON ONZIÈME.

Des moyens de la preuve dans le raisonnement. Sources communes au dialecticien et à l'orateur.

DANS l'action de l'âme, comme dans celle des corps, il y a des mouvemens réglés par la nature : les uns, purement spontanés et indépendans de la réflexion ; les autres, volontaires, quelquefois réfléchis, mais tels que, dans l'homme bien organisé, ils s'exécutent facilement et régulièrement d'eux-mêmes. Mais il y en a dont la justesse, la facilité, l'adresse, la force elle-même s'augmente singulièrement par les moyens que l'art présente à la nature.

Dans l'artiste, dans l'ouvrier, le travail de la main n'est pas seulement éclairé par les règles et par les principes de l'art ; il est facilité par une connoissance

sance exacte, par une collection complète des divers instrumens dont il doit se servir : son atelier en est pourvu. Or, mes enfans, la dialectique est l'atelier du philosophe et de l'orateur.

La partie de la logique à laquelle Aristote a donné le nom de *Topiques*, est la description des instrumens que l'atelier contient, et l'instruction nécessaire à celui qui en doit faire usage. Les instrumens de l'art de raisonner et de persuader sont ce que les anciens appeloient *loci* ou *loca*. Il y en avoit de propres à l'éloquence (les moyens d'émouvoir). Il ne s'agit ici que des moyens de convaincre ; et ceux-ci sont communs à l'éloquence et à la logique.

Ainsi ce mot latin, *loci*, signifie sources communes. En le traduisant par *lieux communs*, on en a avili l'idée. Mais l'objet, en lui-même, n'en a pas moins son prix. Les *lieux*, ou les moyens de l'art, sont *communs* en ce qu'ils s'emploient, ainsi que les couleurs du peintre, à tout un genre de travail. Mais

l'habileté les rend propres à l'effet que l'on veut produire. La palette de Raphaël ou du Titien étoit la même que celle du plus mauvais peintre. Les *lieux* oratoires étoient les mêmes pour Cicéron que pour le plus mauvais raisonneur de son temps. Mais le Titien et Raphaël négligeoient-ils de bien connoître le nombre et l'effet des couleurs que l'on broyoit pour eux, comme pour une foule de mauvais coloristes ?

Tous les moyens de l'éloquence et de la dialectique sont dans la nature, il est vrai; et il est possible au génie de les y découvrir et de les en tirer, sans en avoir fait une étude méthodique et particulière. La cause, dit-on, les demande, le sujet les indique, l'occasion les suggère, et le talent consiste dans l'invention de ces moyens, comme le bon sens et le goût consiste à les bien mettre en œuvre. En deux mots, la nature, qui ne fait ni des peintres, ni des horlogers, fait de bons raisonneurs et des hommes très-éloquens. Ainsi s'expliquent ceux qui

dédaignent la théorie des *lieux communs.* Ils *ajoutent que l'attention qu'on y donne ne sert qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, et à l'empêcher de trouver les raisons vives et naturelles.*

Port-Royal, que je cite, n'a pas assez distingué, ce me semble, l'attention que l'on donne, de l'attention que l'on a donnée; et le moment de l'étude des règles, du moment où sans y penser on les observe en travaillant. C'est pour y avoir pensé que l'on n'y pense plus, et qu'on ne laisse pas de les mettre en pratique.

Sans doute, les règles ne donnent pas le génie, et le génie peut se passer des règles, ou, pour mieux dire, il peut lui-même les inventer. Sans doute aussi que l'homme qui, pour être éloquent, aura besoin à tout moment de s'occuper des règles, ne le sera jamais; et St.-Augustin a eu raison de dire, des hommes naturellement éloquens, et des préceptes de la rhétorique : *Implent illa quia sunt eloquentes. Non adhibent ut sint elo-*

quentes. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit.

Quel est l'homme, quelque talent que la nature lui ait accordé, qui, par la force de sa conception, soit sûr d'avoir présens à tous propos tous les moyens de preuve et de conviction dont une cause est susceptible ? Peut-être, si, dans le silence et le recueillement, il la médite et la pénètre, puisera-t-il dans cette source, selon la méthode d'Antoine l'orateur, une riche abondance de sentimens et de pensées. Mais ce temps, ce loisir, cette méditation solitaire, est-on sûr de l'avoir, l'a-t-on dans la chaleur d'une controverse animée, dans les débats imprévus et soudains de la tribune ou des conseils ? *Medium in agmen, in pulverem, in clamorem, in castra, atque aciem forensem !* (CIC. de orat.).

Or, il s'agit ici, non pas de prescrire au dialecticien et à l'homme éloquent les moyens qu'il doit employer dans telle ou telle occasion ; non pas de lui apprendre à les employer à propos ; mais de les ranger

sous ses yeux, comme le peintre, avant de se mettre à l'ouvrage, veut avoir ses couleurs disposées sur sa palette, afin que d'elles-mêmes elles s'offrent à ses pinceaux. Et certainement cette disposition préliminaire a son utilité, ou aucune espèce d'étude élémentaire n'est utile.

Qu'est-ce en effet que le fruit de l'étude ? Une moisson d'idées qui, recueillies dans l'entendement, conservées dans la mémoire, se reproduisent au besoin, et en engendrent de nouvelles. Sans cette première culture, l'esprit même le plus naturellement disposé à devenir riche et fertile, le sera-t-il de son propre fonds ? Il fécondera bien les germes; mais il faut qu'il les ait reçus; et, c'est surtout dans une ample récolte d'idées générales que consistera sa richesse. Pourquoi donc le plus pur, le plus substanciel aliment de la pensée, seroit-il dédaigné comme inutile aux arts de la pensée ? Si l'on veut que quelque homme privilégié ait naturellement présentes les idées que la logique distribue et dispose dans leur

ordre et sous leurs rapports, je le veux bien aussi, et je l'en félicite. Mais, puisque les meilleurs esprits de l'antiquité ont fait cas de cette méthode; puisque Cicéron reprochoit aux stoïciens de l'avoir négligée ; et puisqu'il l'estimoit assez lui-même pour en avoir fait son étude; Port-Royal aura beau me dire que *de traiter des lieux est une chose à peu près indifférente*, ce que Cicéron ne croyoit pas indifférent pour lui, je ne le croirai pas inutile pour mes enfans.

Ce seroit un travail bien puéril assurément que d'aller, sur chaque matière, tâter, l'un après l'autre, tous *les moyens communs*, pour savoir lequel y seroit convenable. *Scrutanda singula, et velut statim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus fortè respondeant.* (QUINTIL). Mais il y a loin de ce tâtonnement scolastique et pédantesque à l'assurance de l'homme habile, qui s'est donné comme un instrument dont toutes les touches sont sous sa main, et qui par habitude s'est rendu naturel

le choix soudain rapide et sur des cordes qui doivent former les accords qu'il veut faire entendre. Or les *Topiques* ne sont autre chose que cet instrument de la raison et de l'éloquence, organisé sur tous les tons. Je me bornerai cependant à vous en donner une idée. Ce ne sera que dans vos lectures, que l'exemple des écrivains les plus judicieux et les plus éloquens vous apprendra quel usage on peut faire des moyens de la preuve, par l'usage qu'ils en ont fait.

Les moyens de la preuve, soit logique, soit oratoire, se divisent en deux espèces : les uns pris dans le sujet même, les autres tirés du dehors. *Ex his locis in quibus argumenta inclusa sunt, alii in eo ipso de quo agitur hærent ; alii assumuntur extrinsecùs.* (Cic. Top.).

Les *moyens du dedans sont :*

1°. La *définition.* La justice consiste à attribuer à chacun ce qui lui est dû : or, la faveur du ciel n'est pas due à l'impie ; donc, si le ciel est juste, la prospé-

rité de l'impie n'est point une faveur du ciel.

2°. La *division*. Si, par exemple, dans la balance des biens et des maux de la vie, on met les plaisirs et les peines de l'esprit, de l'âme et des sens.

3°. La *force des termes univoques*. Où il n'y a point de cité, il n'y a point de citoyens. Où une volonté absolue et changeante est l'arbitre de la liberté, l'homme n'est jamais libre.

4°. La *liaison dans le sens des mots, le rapport de l'un avec l'autre*. Si tromper son ami est une perfidie, le flatter c'est être perfide.

5°. Le *rapport du genre avec les espèces*. Si la vertu est l'empire qu'une âme exerce sur elle-même pour régler tous ses mouvemens, la tempérance est une vertu.

6°. Le *rapport des espèces entre elles*. La bienfaisance est inséparable de la justice. Donc être libéral du bien d'autrui, ce n'est pas être bienfaisant.

7°. La *Similitude*. Si vous avez plus

de mémoire, ou d'intelligence qu'un autre, n'en soyez pas plus glorieux que vous ne devriez l'être d'avoir de meilleurs yeux que lui.

8°. La *différence*. Bien souvent on s'amuse d'un caractère qu'on méprise: car autre chose est d'être estimable, autre chose est d'être plaisant.

9°. Les *contraires*. La nature et les lois nous permettent d'user de nos facultés personnelles; mais nous défendent d'en abuser.

10°. Les *adjoints*. Par tout ce qui se passe et hors de nous et en nous-mêmes, il nous est démontré qu'il y a un Dieu.

11°. Les *antécédens*. Si votre ami vous a trompé une fois, c'est sa faute. S'il vous trompe une seconde fois, ce sera la vôtre.

12°. Les *conséquens*. Si votre jeunesse a été dissolue, votre vieillesse sera honteuse. Si vous ne vous êtes pas fait des amis dans la prospérité, en aurez-vous dans l'infortune? Si dans l'ivresse on commet

un crime, c'est à l'intempérance qu'il faut l'attribuer.

13°. L'*incompatibilité des idées.* La pensée est indivisible. Elle ne peut donc être le mode d'une substance divisible.

14°. Les *causes.* Si la lumière est une émanation perpetuelle de la substance du soleil, il doit s'épuiser et s'éteindre.

15°. Les *effets.* Si les corps tendent vers un centre, il y a une force qui les pousse, et une loi qui les dirige.

16°. La *comparaison du plus au moins, du moins au plus, d'égal à égal.*

Celui qui met un frein à la fureur des flots,
Sait aussi des méchans arrêter les complots.
(RACINE).

Si un insecte a le courage de défendre sa vie, quel homme ne doit pas l'avoir?

Si l'homme se doit au genre humain, à plus forte raison se doit-il à sa patrie, à sa famille, à ses amis.

Si la guerre doit épargner l'enfance, de même elle doit épargner la vieillesse,

et un sexe foible et timide, et le paisible laboureur, et le citoyen désarmé.

Si consilio juvare cives et auxilio, æquâ laude ponendum est; pari gloriâ debent esse ii qui consulunt, et ii qui defendunt. (Cic. de off.).

Les moyens pris du dehors sont les autorités, les témoignages, les exemples, les usages, les lois, les circonstances, etc.; ceux-ci n'ont pas besoin de vous être expliqués. Mais ils sont susceptibles comme les précédens de quelques remarques utiles.

Cicéron, parmi les exemples et les autorités, admet des fictions. Elles sont, dit-il, plus permises à l'orateur et au philosophe qu'au sevère dialecticien. C'est-là que l'éloquence peut faire parler les choses muettes et les morts. *In hoc genere oratoribus et philosophis concessum est ut muta etiam loquantur, et mortui ab inferis revocentur; aut aliquid quod fieri nullo modo possit, augendæ rei gratiâ dicatur.* (Top.).

Sur les contraires, il observe que les

choses opposées doivent être du même genre, comme la vitesse et la lenteur, et non pas la foiblesse, laquelle est contraire à la force. *Si stultitiam fugimus, sapientiam sequamur; et bonitatem, si malitiam.* (Ibid.).

Il y a des contraires d'une autre espèce, comme le double et le simple, le grand et le petit. Mais ceux-là même doivent être du même genre.

Je puis choisir, dit-on, ou beaucoup d'ans sans gloire,
Ou peu de jours suivis d'une longue mémoire.
(ACHIL. dans l'*Iphig.*).

Peu de plaisirs et beaucoup de peines ne sont pas des contraires : ils peuvent se trouver ensemble.

Aristote, sur cet article des contraires, donne un conseil qui sent l'école et la dispute. « Si l'on vous allégue les lois, » dit-il, appelez-en à la nature : et, si on » fait parler la nature, rangez-vous du » côté des lois ». De tous les préceptes de la dialectique, c'est peut-être le plus communément suivi.

Ce qu'on appelle *adjoints*, ce sont des circonstances qui ont précédé, suivi, ou accompagné le fait dont il s'agit, et qui servent, sinon de preuves, au moins de probabilités. On en voit mille exemples dans les questions conjecturales. C'est par là qu'en plaidant pour Milon, Cicéron prouve qu'en tuant Clodius, Milon n'a fait qu'user du droit de la défense personnelle.

Mais ce qui est plus propre aux dialecticiens, ce sont les *antécédens* et les *conséquens nécessaires*, les *privatifs*, les *incompatibles*, entre lesquels il n'y a point de milieu, en sorte qu'on peut dire : *aut hoc, aut illud : hoc autem; non igitur illud.* Ou bien ; *aut hoc, aut illud : non autem hoc ; illud igitur. Non et hoc et illud : hoc autem ; non igitur illud.*

Cicéron distingue les causes qui sont *efficientes* par elles-mêmes de celles qui ne le sont pas. La sagesse par elle-même fait bien des sages. Mais seule et par elle-même fait-elle des heureux? *Sapientia efficit sapientes, sola per se. Beatos*

efficiat, nec ne, sola per se, quæstio est. « Plût au ciel, disoit Médée, que les » sapins du mont Pélion ne fussent jamais » tombés sous la hache »!

Utinam ne in nemore Pelio securibus
Cæsæ cecidissent abiegnæ ad terram trabes!

Mais quand les sapins de la forêt du Pélion ne fussent pas tombés, le vaisseau de Jason n'eût pas laissé d'être construit.

Les causes *morales* sont en grand nombre : volontaires, involontaires; les unes à dessein et les autres par accident. C'est l'égarement de l'esprit, c'est la force du naturel, c'est le préjugé, l'habitude, la séduction de l'exemple ou des mauvais conseils, l'opinion, le fanatisme, une passion violente, un premier mouvement; et de ces différences résulte la qualité de l'action. Il y en a qui sont en parties volontaires, et en partie involontaires. *Jacere telum voluntatis est; ferire quem nolueris fortunæ.*

Vous sentez que la question des causes

doit être une source intarissable d'éloquence.

C'en est une non moins abondante pour les poëtes, les orateurs, les philosophes mêmes, que de prédire les effets par la nature des causes : *Hic locus suppeditare solet oratoribus et poetis, sæpè etiam philosophis, sed iis qui ornatè et copiosè loqui volunt, mirabilem copiam dicendi, cùm denunciant quid ex quâque re sit futurum.*

Dans la comparaison, c'est ou le nombre, ou l'espèce et la qualité que l'on considère, comme pour savoir, par exemple, si un plus grand nombre de biens est préférable à un plus petit nombre, mais plus solides et plus purs; si ceux qui peuvent nous suffire, qui nous sont naturels, qui dépendent de nous, ne valent pas mieux que ceux qui nous sont étrangers, qui dépendent de la faveur des hommes ou des caprices de la fortune, et qui ont besoin, pour nous suffire, qu'il s'y joigne encore d'autres biens ; si ce qui est honnête n'est pas

préférable à ce qui n'est qu'utile; ce qui est nécessaire à ce qui ne l'est pas; ce qui coûte peu de peine à acquérir, peu d'inquiétude à conserver, à ce qui ne s'obtient que difficilement et ne se garde qu'avec peine; ce qui est vraiment désirable pour nous, à ce dont nous pouvons aisément nous passer. Ainsi de mille autres questions ou morales ou politiques.

Quant aux argumens que l'on tire des témoignages et de la qualité des témoins, Cicéron convient que leur force ne dépend pas toujours de la réalité, mais souvent de l'opinion; car cette autorité, qui appartient essentiellement à la vertu, dit-il, l'opinion l'attribue à la dignité, aux richesses, à un caractère que l'on suppose éprouvé par l'âge: *Non rectè fortassè. Sed vulgi opinio mutari vix potest; ad eamque omnia dirigunt et qui judicant et qui existimant.*

Je dirai cependant qu'un homme longtemps irréprochable, sans ostentation de vertu, me semble avoir le droit d'obtenir,

tenir, pour son témoignage, l'estime et la confiance due à une longue intégrité.

Enfin les exemples, les faits, les inductions tirées du passé peuvent donner au raisonnement plus ou moins de force à l'égard du présent et de l'avenir. Mais ce ne sont que des rapports d'analogie et de ressemblance, et que des calculs de possibilité, de probabilité, qui ont toujours de la latitude, rarement de la précision; et c'est encore dans le genre oratoire que ces moyens sont le mieux placés.

Il n'y a, résume Cicéron, aucun de ces moyens qui ne convienne à quelque espèce de questions ou de causes, il n'y en a aucun qui leur convienne à toutes. Mais tel moyen est applicable à une cause, tel à une autre; et, sous ce rapport, il distingue trois sortes de questions : *An sit*, *quid sit*, *quale sit*. L'homme a-t-il une âme? Qu'est-ce que l'âme? L'âme est-elle immortelle?

Selon le but de l'éloquence et l'ob-

jet qu'elle se propose, les *lieux* ou les *moyens* sont encore différens pour l'attaque et pour la défense : *Judicii finis est jus ; deliberandi finis utilitas ; laudationis finis honestas.* Ainsi le *juste*, l'*utile* et l'*honnête* sont les sources communes où l'éloquence doit puiser.

De tous les moyens de la preuve, celui que je vous recommande le plus expressément, c'est la définition.

Vous venez de voir que la validité de la conclusion tient au rapport intime et nécessaire des prémisses l'une avec l'autre, et à leur liaison avec elle ; mais cette forme régulière, cette exacte construction du raisonnement n'en fait pas la solidité.

L'architecte aura beau exceller dans l'appareil de la pierre et du bois, et dans l'art de les mettre en œuvre, si ces matériaux n'ont pas leur solidité propre, la charpente la mieux construite, la voûte dont la coupe sera la plus savante et la plus régulière, menacera ruine. Qu'une pierre se brise, qu'une poutre

fléchisse, l'édifice va s'ébranler. Il en est de même dans la construction du raisonnement ; les termes en sont les matériaux ; chacun d'eux doit avoir sa force, sa consistance inaltérable. Or, l'épreuve à laquelle on doit les mettre ayant de s'en servir, c'est la définition.

Cependant (qu'il me soit permis de suivre la comparaison) comme la force de la voûte n'a besoin que d'être proportionnée au fardeau qu'elle va porter, la force du raisonnement ne doit, pour ainsi dire, se mesurer qu'au poids de la conclusion qu'il soutient : *Quod probandum incumbit.* Je vous l'ai déjà fait entendre. Or, ce qu'on veut conclure des prémisses n'est souvent que la vraisemblance, la probabilité, la possibilité ; et de là les degrés de certitude qui balancent l'opinion ou déterminent la croyance.

La certitude a des degrés selon les forces de la preuve. Quand la preuve est irrésistible, c'est la pleine conviction, le caractère de l'évidence.

Lorsque la vérité n'a pas besoin de

preuve, et que, par sa propre lumière; elle frappe tous les esprits, c'est l'évidence des principes. Lorsque, dans nos perceptions, elle a cette clarté, c'est l'évidence des objets sensibles. Lorsqu'elle est dans la conscience de ce qui se passe en nous-mêmes, c'est l'évidence du sens intime, l'évidence du sentiment.

Si l'évidence est directe, immédiate, indépendante de la réflexion, elle est, pour l'âme, ce que le soleil est pour les yeux; et, pour ne pas la voir, il faut en détourner la vue. C'est ainsi qu'il m'est évident que ce qui pense existe, que j'existe moi-même.

La vraisemblance est conjecturale, et ce qu'elle a de certitude n'est, à l'égard du vrai, qu'une approximation.

La probabilité est le poids que donnent à l'opinion les motifs de croyance que la question présente ou que l'on croit y appercevoir.

La science est la connoissance du vrai, acquise par les procédés d'une raison progressivement éclairée. Ce qui est d'une

évidence immédiate et comme intuitive, n'est point l'objet de la science. Le savant en astronomie n'est point celui qui est visiblement assuré de l'existence des corps célestes, mais celui qui, par ses études, ses observations, ses calculs, est parvenu à connoître leurs mouvemens réels, leurs grandeurs, leurs distances, leurs révolutions.

Ainsi, la science réunit l'incertitude dans ses recherches, la sûreté dans ses moyens, la méthode dans ses progrès, l'évidence dans ses résultats, ou, du moins, une grande apparence de vérité dans les inductions qu'elle en tire.

L'opinion est une croyance plus ou moins fondée en probabilités, mais dénuée d'évidence, et toujours à côté du doute.

Le doute est l'irrésolution d'un esprit en suspens entre des opinions contraires, soit que, d'un côté ni de l'autre, aucune raison ne l'incline, soit que les probabilités se trouvent égales des deux côtés.

Ce sera pour nous le sujet d'une étude particulière.

Quant à présent, vous avez sous les yeux tous les degrés d'assertion où peuvent s'élever les forces de la preuve, c'est-à-dire, les caractères de vérité, de vraisemblance, de probabilité que les prémisses donnent à la conclusion. Appliquez donc ici encore cette règle que la conclusion ne peut jamais dire plus que n'ont dit les prémisses. Elle en tire toute sa force; c'est de là que lui vient tout ce qu'elle a de certitude; évidente, si le principe d'où elle découle est évident; seulement vraisemblable, s'il n'y a dans le principe qu'apparence de vérité; et toujours pareille au jet d'eau, qui jamais ne s'élève au-dessus de sa source.

LEÇON DOUZIÈME.

Disposition où doit être l'esprit dans la recherche de la vérité. Méthode à suivre dans cette recherche.

DESCARTES a fondé sa méthode sur le doute philosophique, c'est-à-dire, sur le principe de *ne rien admettre comme vrai que ce qui nous est démontré ;* et, dans les sciences exactes, rien de plus important que cette règle, dont Descartes lui-même auroit dû ne pas s'écarter. Mais, dans les choses de la vie, dans les connoissances usuelles, nous sommes obligés d'être moins rigoureux. Examiner avant de croire, ne pas se fier trop aisément à l'apparence, à l'opinion commune, au préjugé vulgaire, c'est tout ce que peut l'homme sage. « Qui a démon-« tré qu'il sera demain jour et que nous

» mourrons, dit Pascal? et qui y a-t-il de » plus évidemment reçu? C'est donc la » coutume qui nous persuade ».

Oui, si, par la coutume, on entend la perpétuité, l'universalité d'une expérience unanime que tout confirme et que rien ne dément. Mais ce n'est point là cette coutume variable et diverse selon les lieux, selon les temps, dont l'origine et la raison sont également inconnues, et de laquelle on peut dire ce qu'on a dit du caprice, qu'il vient on ne sait d'où, qu'il dure on ne sait combien, et qu'il change on ne sait pourquoi.

Douter de tout et ne douter de rien, ne rien admettre, ne rien croire que ce qu'on peut se figurer, ou croire tout ce qu'on s'imagine, sont deux travers de l'esprit humain qui en accusent également la foiblesse et la vanité. Affirmer tout ce qu'on suppose, et donner pour vrai tous les songes de l'imagination, tous les rêves de la pensée, a été de tout temps la maladie de l'esprit dogmatique, de l'esprit de système. Douter de tout,

se refuser à toute espèce de croyance, fut le délire de ces esprits raffinés et subtils, qui, chez les anciens, tenoient école d'incrédulité absolue sous le nom de *Sceptiques* et de *Pyrrhoniens*.

Pascal a montré la droiture d'un jugement exquis, lorsqu'il a dit, en parlant de ces deux excès : « La nature confond » les Pyrrhoniens, et la raison confond » les Dogmatistes ». Il ne croyoit pas même à la sincérité de ceux qui professoient l'incrédulité absolue et universelle. « Je mets en fait, disoit-il, que jamais il n'y a eu de Pyrrhonien effectif » et parfait ». Cela me semble évident comme à lui.

Cependant elle a existé cette étrange école du doute, et dans laquelle on soutenoit *affirmativement* qu'on ne pouvoit rien *affirmer*. On y disputoit à Socrate d'*avoir su* qu'il ne savoit rien : *Hoc unum scio me nihil scire ;* et l'on y soutenoit que, non-seulement personne ne savoit s'il savoit quelque chose, ou s'il ne savoit rien, mais que l'on ne sa-

voit pas même s'il y avoit quelque chose ou s'il n'y avoit rien de réel. *Nego scire nos sciamus ne aliquid, aut nihil sciamus*, disoit le Sceptique; *ne id ipsum quidem nescire aut sciré, scire nos; nec omninò sit ne aliquid an nihil sit.* Tel étoit le symbole du Pyrrhonisme.

Entre la présomption du savoir et cette profession d'une ignorance absolue et universelle, il y avoit un milieu à prendre. Mais qui l'avoit pris ce milieu? C'est-là ce qui étoit contesté entre les sectateurs de l'ancienne académie et ceux de la nouvelle.

L'ancienne académie, c'est-à-dire, l'école de Platon (y compris celle d'Aristote au lycée, et celle de Zénon au portique), sans croire indubitable tout ce qui semble vrai, reconnoissoit des vérités certaines et susceptibles d'évidence.

La nouvelle académie, c'est-à-dire, l'école de Carnéade, et d'Arcésilas avant lui, n'admettoit rien de vrai que l'homme pût appercevoir distinctement et connoître à n'en pas douter. Ils croyoient

avoir seulement des probabilités d'après lesquelles, disoient-ils, le sage pouvoit se conduire, le faux ayant ses probabilités comme le vrai, et n'y ayant jamais aucun signe certain pour les distinguer l'un de l'autre.

On voit ces deux opinions vivement débattues dans le livre de Cicéron, intitulé *Lucullus*. Cicéron avoit adopté la doctrine de Carnéade, comme la plus commode pour sa manière libre, aisée et variable de penser et de discourir : *Nostra quidem causa*, dit-il, *facilis est, qui verum invenire sine ullâ contentione volumus; idque summâ curâ studioque conquirimus.* (Acad. L. 2, C. 3).

Rien de plus raisonnable, à l'égard des systèmes dont aucun n'avoit jusque-là un caractère de vérité. Mais étendre celui du doute jusques aux vérités les plus indubitables, prétendre que le vrai n'eût jamais aucun caractère qui, dans le faux, ne fût souvent le même, c'est ce que Cicéron avoit, je crois, autant de

peine à se persuader, qu'il a mis d'artifice et d'adresse à le soutenir.

Vous venez de voir qu'il débute par se contredire lui-même; car, si le vrai n'avoit aucun signe qui pût le distinguer du faux, pourquoi lui et les siens cherchoient-ils avec tant d'ardeur ce qu'ils ne pouvoient reconnoître? *Tam vera quàm falsa cernimus; percipiendi signum non habemus..... Quod autem verum visum est, id annè tale est, ut ejusmodi falsum etiam possit videri.... Verum esse aliquid non negamus; percipi posse negamus.* Ils se condamnoient donc au tourment de Tantale, en recherchant ce vrai qu'ils ne pouvoient saisir.

Le sage, disoient-ils, a un corps, a une âme; il est ému et dans son âme et dans ses sens, et il l'est de manière que bien des choses lui semblent vraies. Cependant il n'en peut avoir cette marque distincte et propre qui décide la perception; et c'est pour cela qu'il s'abstient d'y donner son assentiment: *Habet cor-*

pus, habet animum; movetur mente, movetur sensibus; neque tamen habere insignem et propriam percipiendi notam : eoque sapientem non assentire; quia possit ejusmodi existere falsum aliquod cujusmodi verum.

Mais dire que le sage avoit un corps, avoit une âme, avoit des sens, c'étoit *affirmer* quelque chose; et en cela, du moins, Cicéron démentoit le principe de son école, qu'on ne pouvoit rien *affirmer.*

Il se tiroit de ce détroit en se désavouant lui-même : « Je ne suis pas » homme, disoit-il, à ne jamais admettre » rien de faux, à me refuser à tout ce » que je vois, à n'avoir d'opinion sur » rien; mais c'est du sage qu'il est ques- » tion, et je ne suis point sage; je suis » un grand opinateur. Quand les choses » ont vivement frappé mes sens, je les » admets, j'y donne même quelquefois » mon assentiment, mais sans en avoir » une perception distincte; car je pré- » tends qu'on ne l'a sur rien ». *Nec ta-*

men ego is sum qui nihil unquam falsi approbem, qui nunquam assentiar, qui nihil opiner. Sed quærimus de sapiente. Ego verò ipse et magnus quidem sum opinator: non enim sum sapiens..... Visa enim ista cum acriter mentem sensumque pepulerunt, accipio, hisque interdùm etiam assentior. Nec percipio tamen; nihil enim arbitror posse percipi.

Mais si chacun, dans son académie, opinoit comme lui, chacun, de même, étoit obligé de dire pour soi, *il s'agit du sage, et je ne suis point sage*; d'où il résultoit que le sage n'étoit de l'avis de personne, non pas même du sien; car il cherchoit le vrai, en ayant pour principe qu'on ne l'appercevoit jamais.

Que faisoit donc Carnéade lui-même, lorsqu'à table, tout occupé de la recherche de la vérité, il oublioit de porter la main sur les mets qu'on lui avoit servis? *Ità quidem se inquirendæ veritati addiderat, ut cùm recubuisset cibi ca-*

piendi causâ, manum ad mensam porrigere obliviscerétur. (VAL. MAX.).

Cicéron prétendoit que son école ne disoit rien que n'eût pensé l'ancienne académie, et il croyoit avoir pour lui l'exemple de Socrate et de Platon lui-même: « Car le langage de Socrate étoit » le langage du doute, et Platon, en le » faisant parler, avoit fait assez entendre » qu'il pensoit comme lui ».

Il est possible que Socrate, sur la physique et la métaphysique, à l'étude desquelles il avoit renoncé, crut tout de bon, en homme sage, avoir vu qu'il ne savoit rien, et que, sur la nature et l'essence des choses, il fît sincèrement le même aveu que Démocrite. Mais, sur les choses de la vie, sur la morale, sur les moyens de bien vivre, de vivre heureux, sur la vertu qu'il professoit, qu'il enseignoit, a-t-il pu dire ou vouloir faire entendre qu'il ne savoit ce qu'il disoit? Cicéron reconnoît lui-même que Socrate affectoit l'ignorance et le doute, pour se jouer de la suffisance et de la vanité de

ceux qui croyoient tout savoir : *Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione, plus tribuebat iis quos volebat refellere. Ità cùm aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est eâ dissimulatione quam Græci* ironiam *vocant.*

Platon ne s'y étoit pas mépris ; et, lorsque, dans ses dialogues, il répétoit ce qu'avoit dit son maître, il ne confondoit pas le ton moqueur de ses questions et de ses ironies avec le ton sérieux et sincère de son apologie et de ses derniers entretiens.

Le nombre, la diversité, la contrariété des opinions parmi les anciens philosophes, sembloient mieux conclure en faveur du système du doute ; et c'est en déployant toutes les forces de ce moyen, que Cicéron croit triompher ; mais, en cela, vous allez bientôt voir qu'il a changé l'état de la question.

Quant au point véritable de la difficulté, quoique les objections qu'il se fait faire par Lucullus ne soient pas aussi pressantes

pressantes qu'elles auroient pu l'être, il a souvent besoin d'artifice pour y répondre.

D'abord, sur les perceptions qui nous viennent des sens, si Lucullus demande: « N'y a-t-il jamais rien de vrai à quoi » rien de faux ne ressemble »? « Non, » répond-il, jamais »; et, de l'aveu qu'on lui fait, que quelquefois les sens nous trompent, il conclut qu'il est donc possible que les sens nous trompent toujours, et qu'on ne sait jamais s'ils ne nous trompent pas. Or, dans les exemples qu'il cite des erreurs de nos sens, il prend soin de les isoler, et s'attache surtout aux erreurs de la vue. Il cite pour exemple la rame, qui, à demi-plongée dans l'eau, paroît coudée, le col changeant de la colombe, l'eau de la mer diversement colorée par la lumière, la petitesse apparente du disque du soleil, la ressemblance de deux jumeaux, etc.

Lucullus répond foiblement qu'on a soin d'écarter ce qui peut faire illusion; mais quand, sur l'apparence, quand,

sur la ressemblance, l'erreur seroit souvent inévitable, quand le sage ne sauroit pas pourquoi le vaisseau qui se meut lentement en pleine mer nous paroît immobile ; pourquoi le même objet nous paroît plus petit ou plus grand selon la distance; pourquoi la rame à demi-plongée dans un autre milieu que l'air nous paroît coudée ; pourquoi l'eau de la mer paroît teinte des couleurs de l'aurore ou du soleil couchant ; pourquoi le col de la colombe nous paroît aussi peint de diverses couleurs ; ce même sage doutera-t-il si le soleil existe ? doutera-t-il de l'existence de cette mer que le soleil colore, et du vaisseau qu'il croit voir immobile ? Et, parce que la ressemblance de deux jumeaux lui aura fait prendre l'un pour l'autre, hésitera-t-il à reconnoître son père, sa mère, sa femme, ses enfans, ses amis ? S'il répond qu'il ne sait qu'en croire, et qu'il n'en peut rien affirmer, il renchérit sur le ridicule du philosophe pyrrhonien que Molière a si plaisamment joué sur son théâtre.

Pour ne voir dans les sens que des témoins suspects, aurois-je dit à Cicéron, vous les prenez séparément ; mais quand leur témoignage se réunit, s'accorde pleinement, constamment sur le même objet, cette unanimité constante, invariable, est-elle un signe équivoque du vrai ? Douterai-je de l'existence de cet instrument de musique, que je vois, que je touche, et qui me rend des sons, lorsque mes yeux, ma main et mon oreille s'accordent pour me l'attester ? et, si trois sensations réunies ne forment pas un signe de vérité indubitable, dites-moi donc quel est le cas où trois sens soient ainsi d'accord pour me tromper.

Mais faut-il vous presser encore ; hé bien ! si tout un peuple, si tous les peuples du monde ont reçu la même impression du même objet, du soleil, par exemple, son existence et sa lumière ne seront-elles pour votre sage qu'une apparence susceptible de quelque probabilité ?

Et ce n'est pas seulement hors de

nous que sont les objets de nos perceptions : nous nous appercevons nous-mêmes ; et non-seulement notre corps et nos sens, mais les facultés de notre âme, nos sentimens, notre pensée, ce qui se passe en nous, enfin tous ces objets du sens intime que les Cyrénéens vouloient bien excepter du nombre des choses douteuses, ne sont-ils pour vous que probables ? Voulez-vous que le sage en doute et n'y donne jamais aucun assentiment ?

Cicéron fléchit sur l'article de l'existence personnelle. Il permet au sage de croire qu'il a un corps, des sens, une âme ; mais il persiste à n'accorder à la pensée et au sentiment aucun signe de vérité ; et, pour exemple des erreurs dont l'âme est susceptible, il allègue les songes, l'ivresse et la folie. Alors, dit-il, on a des affections toutes semblables à celles que l'on a dans la veille, et dans son bon sens. Et si Lucullus lui répond qu'il y a bien de la différence, *illud plurimum interesse*, entre la veille et le sommeil, entre l'homme à jeun et l'homme ivre :

Non eandem esse vim, neque integritatem dormientium at vigilitantium nec mente nec sensu. Ne vinolenti quidem quæ faciunt eâdem approbatione faciunt quâ sobrii : dubitant, hæsitant, revocant se interdùm ; iisque videntur imbecillius assentiri ; cumque edormiverunt, illa visa quàm levia fuerint intelligunt.

Qu'importe, réplique Cicéron. « Sans » doute il n'est personne qui, en s'éveillant, » ne s'apperçoive qu'il a dormi. Mais ce » n'est pas ce dont il s'agit ». *Tum cùm videntur, quomodò videantur, id quæritur.*

Il s'agit de savoir, lui aurois-je répondu, si ce que l'on pense à son réveil diffère, ou non, de ce qu'on a pensé, ou cru voir dans ses songes ; car, si le faux n'a que confusément et passagèrement l'apparence du vrai ; s'il n'en conserve pas la ressemblance ; si la vision s'évanouit et se dissipe en un moment ; si la réflexion la détruit ; si un simple retour sur soi-même en détrompe, il y

a donc des signes certains pour discerner le vrai du faux, et l'illusion de la réalité.

Si, au contraire, il n'y a de l'une à l'autre aucune différence, qu'est-ce donc que la vraisemblance et que la probabilité sur laquelle vous prétendez que le sage doit se conduire? Et que deviennent non-seulement les sciences mathématiques, mais ce qui est bien plus sérieux, que devient la morale? Que devient la vertu?

Il semble ici que Cicéron abandonne son parti, pour se ranger du parti de Lucullus, tant les raisons qu'il lui prête sont fortes, et tant lui-même il montre de foiblesse en les éludant. « Si vous ôtez » à la morale la fermeté de ses principes, » objecte Lucullus, où sera la vertu »? *Ubi igitur virtus, cujus omnis constantia et firmitas ex his rebus constat quibus assensa est et quas approbavit?* « Pour vous quelle sera la règle du bien, » de l'honnête, et du juste, s'il n'y en a » aucune pour discerner le vrai »? *Nam si habemus* (regulam), *interesse*

oportet, ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum... si nihil interest, nulla regula est. « Supposons » votre sage mis aux grandes épreuves de » l'adversité; où prendra-t-il sa force, et » son courage et sa constance ? Sur des » probabilités incertaines, et sur de sim- » ples apparences de bonté dans ses sen- » timens, l'homme de bien sera-t-il résolu » à endurer mille tortures, et à se lais- » ser déchirer par des douleurs intolé- » rables, plutôt que de trahir son devoir » et sa foi ? Pourquoi se seroit-il imposé » des lois si rigoureuses, si, dans ce qui » l'y attache, il n'avoit rien vu de cer- » tain » ? *Quare etiam ille vir bonus qui statuit omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari, potiùs quàm aut officium prodat, aut fidem, cur has sibi leges tam graves imposuerit, cùm quam ob rem ità oporteret, nihil haberet comprehensi, percepti, cogniti, constituti?*

A cela, Cicéron n'avoit point de réponse. Aussi fait-il ici ce qu'il a dit

ailleurs de l'endroit foible d'une cause; qu'il faut l'abandonner pour se retirer dans un poste où l'on puisse mieux se défendre. C'est donc enfin à la philosophie systématique qu'il oppose celle du doute ; et c'est-là que son éloquence peut se donner carrière, comme il l'avoue ingénuement : *Cum sit enim campus in quo possit exultare oratio, cur eam in tantas angustias, et in stoicorum dumeta compellimus ?*

Je conviens que les hautes contemplations de la philosophie ont l'avantage d'exercer et d'occuper l'entendement, d'étendre la pensée et de l'élever au-dessus de nos petits intérêts humains, et de procurer à l'esprit un plaisir très-sensible, lorsque, dans ses recherches, il se rencontre quelque chose de vraisemblable : *Est enim animorum ingeniorumque quoddam quasi pabulum consideratio, contemplatioque naturæ. Erigimur, elevatiores fieri videmur ; humana despicimus ; cogitantesque supera atque cœlestia, hæc nostra et*

exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum tùm maximarum, tùm etiam occultissimarum habet oblectationem. Si verò aliquid occurret quod verisimile videatur, humanissimâ completur animus voluptate.

Mais il s'élève contre ces esprits à systèmes, qui, ne doutant de rien, trouvent mauvais qu'on doute de ce qu'ils prétendent savoir; et, après avoir opposé tous les anciens philosophes les uns aux autres, à présent lequel dois-je suivre, demande-t-il? Aucun, si vous voulez, lui aurois-je répondu. Mais il ne s'agit point de prendre parti sur des opinions systématiques et de pure spéculation Il s'agit de savoir si, dans ce qui est sensible et évident pour tout le monde, sur l'existence du soleil et de la lumière, sur la réalité et sur la différence du plaisir et de la douleur, il est de la sagesse de ne rien affirmer.

Sans doute, et je l'ai dit, sur une infinité de questions étrangères à l'homme et qui ne sont pour lui que des objets de

curiosité, le sage suspendra son jugement; et, sans prendre parti dans des combats interminables d'opinions problématiques, il laissera flotter la sienne entre des probabilités. Mais, dans ce qui le touche, dans ce qui l'intéresse essentiellement, la timide espérance de connoître la vérité soutiendra le courage qu'il aura de la rechercher. L'excès contraire à la présomption ne seroit pas moins dangereux. Le milieu, entre ces deux extrêmes, sera le doute méthodique; et l'attention à ne pas s'écarter du droit sentier de la raison.

Vous connoissez déjà par quel enchaînement d'idées l'esprit humain procède dans ses raisonnemens, et par quels milieux il arrive de ce qui lui est connu à ce qui lui est inconnu. C'est-là, mes enfans, l'abrégé de cette partie de la logique qu'on appelle méthode.

Le premier objet de l'esprit humain, lorsqu'il cherche la vérité, est de s'en instruire lui-même. Le second objet qui l'anime est pour lui le plaisir de commu-

niquer, de transmettre ce qu'il croit avoir inventé. Il est peut-être dans l'instinct social de l'homme d'adoucir la peine d'apprendre, par l'ambition d'enseigner. Quoi qu'il en soit, on distingue, dans la méthode, la recherche et l'enseignement.

En s'instruisant soi-même, on passe de la connoissance des individus à celle des espèces, et de la notion des espèces à l'idée d'un genre plus simple encore et plus étendu. Cette progression du particulier au général, du composé au simple, est ce qu'on appelle la méthode ascendante, ou la méthode analitique. C'est la marche de l'ignorance, et par conséquent la marche naturelle et universelle de l'esprit humain. Il n'y a dans la nature que des individus, que des modes, des accidens, des faits individuels. Ainsi nos premières idées et nos premières connoissances sont toutes particulières. Ce n'est qu'en les multipliant, en les assimilant, en les simplifiant, que l'esprit s'en fait des notions spécifiques ou génériques.

Toute science est donc le produit, le

résultat de l'analise. En géométrie, les axiomes; en logique, les règles; en physique, les lois du mouvement; les principes et les maximes en morale et en politique; en un mot, toutes les conceptions qui, dans leur étendue et leur simplicité, embrassent un système ou de faits, ou de choses, sont des inductions tirées des perceptions particulières de ces choses ou de ces faits.

Vous sentez, mes enfans, que ces résultats généraux, ces connoissances étendues, ne sont pas le produit des perceptions d'un seul homme, et encore moins de l'étude de chaque homme en particulier. L'inventeur de la botanique ne put observer, distinguer, assimiler, classer, qu'un très-petit nombre de plantes. Les sciences n'ont été que l'ouvrage des siècles, et l'héritage successif et tardif des générations; encore y en a-t-il très-peu d'assez complètes. *Ars longa, vita brevis, judicium difficile, experimentum periculosum*, disoit Hippocrate, en parlant de la médecine. On peut le dire de toutes

les sciences. Celle de la nature, seulement au physique, seroit si vaste, qu'après de longs efforts pour en former un système, les sociétés savantes se sont enfin réduites à cette étude analitique qui, pas à pas encore, suit et observe la nature, et, comme disoit Fontenelle, *la prend* quelquefois *sur le fait.*

Il n'en est pas moins vrai que, dans quelques parties, les produits de l'observation, les résultats de l'analise, sont des principes indubitables. En astronomie, la règle de Keppler, la loi de la gravitation; en mécanique, les lois de l'équilibre, des solides et des fluides, celles des mouvemens de masse; en physique, la réfraction, la réflexion de la lumière, sont des connoissances fondées sur des phénomènes constans, et sur des inductions qu'on peut croire infaillibles.

Le plus sûr, dira-t-on, seroit de les tirer soi-même, et de vérifier analitiquement les faits dont ce sont le produit. C'est ce que chacun est bien libre

de faire pour soi, et c'est par là que les erreurs de la science ont été corrigées et peuvent l'être encore. Mais ce n'est pas ainsi qu'elle peut s'enseigner. Et comment celui qui l'enseigne feroit-il passer son disciple par toutes les épreuves par où elle a passé, et dont elle est le résultat? Il lui en donne quelques exemples, il lui témoigne la confiance qu'il a lui-même en ses principes; il lui répond de l'unanimité des faits qui les lui ont attestés; il lui enseigne les procédés qu'il a suivis lui-même en les vérifiant; il lui montre l'analogie qui les a fait réduire en règle générale, en axiome, en maxime; et, si cette méthode d'enseignement ne satisfait pas le disciple, s'il ne la trouve pas assez claire, assez sûre, c'est à lui de la vérifier; car l'analise est en effet l'épreuve où l'on peut mettre la synthèse; mais le travail en sera long; et, pour ne pas le rendre infini, on sera obligé d'admettre à tout moment des principes d'analogie qu'on n'aura point vérifiés. C'est donc une chimère que de vouloir soumettre l'ensei-

gnement à la méthode analitique. La vérification de toutes les idées élémentaires de la science est une peine qu'on ne peut prendre que pour soi : encore, la vie entière n'y peut-elle suffire?

La méthode d'enseignement est donc cette méthode synthétique ou descendante, qui est l'inverse de l'analise, et par laquelle, en se plaçant au point de vue le plus haut, le plus étendu, on nous fait voir le genre se ramifiant en espèces, et les espèces se divisant en objets individuels.

Quant aux règles de la méthode, elles sont simples et en petit nombre.

Les objets de la question dans la recherche de la vérité sont, selon Descartes,

1°. De trouver les causes par les effets.

2°. Les effets par les causes.

3°. Le tout par les parties.

4°. Quand on a le tout, ou quelque partie, de trouver quelque autre partie que l'on ne connoît pas encore.

Notez que, sous le nom de parties, il faut comprendre ici tout ce qui est dans

la chose, ses modes, ses accidens, ses propriétés, en un mot, tous ses attributs.

Le même nous donne pour règles dans cette recherche du vrai :

1°. De passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins.

2°. De ne recevoir jamais pour vrai que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

Cette règle, je vous l'ai dit, n'est rigoureusement applicable qu'aux sciences exactes. Dans les connoissances usuelles, et dans les choses de la vie, on peut tenir pour vrai ce qui porte avec soi une certitude morale. Dans les sciences même les plus exactes, pour qu'une proposition soit incontestable, il n'est pas nécessaire qu'elle soit évidente par elle-même. Il suffit que la contradictoire en soit évidemment fausse.

3°. De diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les résoudre.

4°. De

4°. De conduire par ordre ses pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connoître, pour monter, peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connoissance des plus composés; comme de la notion générale et commune du cercle ou du triangle, à celle de ses propriétés; comme de la notion de l'état social à celle des gouvernemens qui peuvent le modifier, et ensuite à celle des lois dont chacun d'eux est susceptible.

5°. De faire partout des dénombremens si entiers, et des revues si générales qu'on se puisse assurer de ne rien omettre.

Ceci appartient essentiellement à la méthode analitique. Mais la méthode synthétique demande aussi des divisions complètes autant qu'il est possible; et, pour l'analise elle-même, il est impossible que la revue et le dénombrement s'étende jusqu'à tous les individus. Dénombrer les triangles, c'est en dénombrer les espèces. La géometrie ne va point au delà.

En parlant de cette science, Port-Royal retrace trois règles que les géomètres se sont prescrites :

1°. De ne laisser aucune ambiguité dans les termes.

C'est une règle de grammaire, comme une règle de géometrie.

2°. De n'établir les raisonnemens que sur des principes clairs et évidens.

C'est-là ce qui distingue les sciences exactes. Mais, dans la plupart des connoissances humaines, les principes reçus n'ont qu'une forte vraisemblance ; et l'on peut les poser, dès qu'ils sont moralement vrais, et généralement admis.

3°. De prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'on avance.

Lorsque la conclusion est évidemment contenue dans les prémisses, elle n'a pas besoin de preuve. Si elle n'est pas nécessairement liée à son principe, si elle ne s'ensuit pas immédiatement, il faut en prouver le rapport par un milieu qui les unisse. C'est l'office du syllogisme, ou des enthymèmes enchaînés. Le précepte

du géomètre est donc ici le même que celui du dialecticien.

Les corolaires que Port-Royal tire de ces trois règles, sont :

1°. De ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans les définir.

2°. De n'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

3°. De ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

Demander qu'on prenne pour *axiome* ce que nous avançons n'appartient qu'aux mathématiques.

4°. De prouver toutes les propositions un peu obscures, par des axiomes, ou par des propositions démontrées, ou par des définitions.

C'est singulièrement par la définition que ce qui est obscur s'éclaircit.

5°. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, et y substituer mentalement des définitions qui les restreignent et qui les expliquent.

C'est ce que fait tout homme de bon sens et de bonne foi avec soi-même, et avec les autres.

Après vous avoir mis sous les yeux, mes enfans, ce qui regarde l'une et l'autre méthode, soit pour le géomètre, soit pour le dialecticien, je dois vous avertir qu'il en est une beaucoup plus étendue pour les grandes compositions. Cette méthode d'où dépend l'ordre, l'ensemble, la régularité, la solidité de l'ouvrage du philosophe ou de l'orateur, consiste à bien concevoir son dessein et l'objet que l'on se propose, à se tracer un plan, où soient marqués les premiers linéamens de l'ouvrage que l'on médite, ses rapports, ses proportions, l'étendue qu'il doit avoir, son commencement, ses milieux, sa fin, l'ordonnance de ses parties, leur place, leur enchaînement; à disposer ensuite, et à distribuer, pour l'effet que l'on veut produire, ses points d'appui, ses leviers, ses mobiles; à mesurer ses forces, et à calculer ses moyens.

Je parle en mécanicien. Et en effet

cette méthode est celle des arts mécaniques. Elle se montre en grand dans la construction des vaisseaux et de nos vastes édifices : tout y est prévu d'avance, médité, combiné, tracé dans la pensée de l'architecte. Tout doit l'être de même dans la pensée de l'écrivain, qui, des parties d'un sujet vaste veut former un tout régulier, à l'exemple de la nature, dont telle semble aussi avoir été la méthode admirable dans l'ouvrage qu'elle a formé. *Est enim admirabilis quædam continuatio seriesque rerum, ut alia ex aliâ nexa et omnes inter se aptæ colligatæque videantur.* (CIC. de Nat. Deor.).

C'est une chose intéressante à voir dans les ouvrages de Cicéron, que le constant et parfait accord de sa théorie avec sa pratique. Il n'y a pas dans ses livres de dialectique, un précepte qui ne soit observé dans ses oraisons : elles seules m'auroient suffi pour vous en donner des exemples : le plan de celle qui est justement si célèbre, le plan de la *milonienne*

est tracé en dix lignes, dans son traité des *Partitions oratoires*. On a dit de Montagne que c'étoit l'homme du monde qui savoit le mieux ce qu'il disoit, et le moins ce qu'il alloit dire. Mais Cicéron savoit également bien ce qu'il disoit, et ce qu'il diroit, et comment il falloit le dire. C'est-là le caractère de l'esprit de méthode.

C'est dans les savantes et profondes leçons que Cicéron en a données que non-seulement l'orateur, mais le politique, le moraliste, le métaphysicien, trouvera sa route tracée. C'est surtout dans ce dialogue entre son fils et lui, *des Partitions oratoires*, qu'en un quart d'heure de lecture, vous apprendrez, en théorie, tout ce que Cicéron lui-même savoit dans l'art d'amener les esprits au but de la persuasion.

Mais je réserve le développement de cette belle théorie pour nos études sur l'éloquence, si le ciel me permet d'aller avec vous jusque-là.

Ce qui me presse davantage, c'est de

vous laisser dans l'esprit des vérités bien établies, sur ce qui vous touche le plus au monde, la connoissance de vous-mêmes, de vos rapports, de vos devoirs, de la nature de votre âme, et de la dignité de sa destination, ainsi que de son origine ; et singulièrement de l'être éternel, infini, auquel elle appartient, et dont elle dépend. C'est dans ce cercle que je renfermerai mes prochaines leçons de métaphysique et de morale. Le temps qui m'échappe m'avertit tous les jours de me hâter moi-même. Il vous dit aussi, mes enfans, tout jeunes que vous êtes, de mettre à profit les momens de cette jeunesse fugitive. Car à tout âge il est vrai de dire : *Dùm loquimur, fugerit invida ætas.*

FIN.

TABLE.

LEÇON PREMIÈRE.

De la Raison. Page 1

Qu'elle est perfectible dans l'homme, mais distribuée aux autres animaux dans la mesure de leurs besoins. 2

Opérations de l'esprit qui appartiennent à la raison. 12

Y a-t-il pour l'homme des idées innées, un sens moral, une sorte de science infuse? 14

Logique naturelle réduite en règles, ainsi que tous les autres arts. 27

LEÇON DEUXIÈME.

Des Sensations. — Leur origine. — L'instinct qui les fait rapporter aux sens et aux objets sensibles. 29

Prodige du commerce de l'âme avec les corps, inexplicable même pour les matérialistes, à moins d'y reconnoître une suprême loi. 33

LEÇON TROISIÈME.

Des idées. — De ce qui les compose. Page 61
En quoi leur vérité consiste. 63
Deux moyens de les circonscrire et de les éclaircir, la définition. 66
Et la division. 79
Objets des idées, la substance et le mode. 83
Qu'il y en a de vagues, de confuses, d'obscures. 89
Sources de nos erreurs dans ces perceptions. 93

LEÇON QUATRIÈME.

Différence de la vérité de l'idée, et de la vérité du jugement. 101
Qu'est-ce qu'affirmer une idée d'une autre idée? — Rapport d'extension du sujet et de l'attribut. 103
Sens défini, sens indéfini. — Conversion des deux termes. 105
Différence de *qualité* et de *quantité* entre les propositions. 109
Autre espèce d'opposition dans la diversité des termes. 119
Question des futurs *contingens*. 124

LEÇON CINQUIÈME.

Des formes et des modes de la proposition. Page 130

Elle est simple, composée, ou complexe. — Elle est modifiée par des idées accessoires. 132

L'idée accessoire est explicative, ou définitive. 135

Elle s'attache aux termes ou aux signes de l'assertion. 140

Souvent c'est la phrase incidente qui exprime l'idée accessoire. 145

LEÇON SIXIÈME.

Des conjonctions prépositives et des différentes manières dont elles modifient la proposition. 153

De la sentence motivée, ou de l'enthymème oratoire. 165

LEÇON SEPTIÈME.

Que le raisonnement accuse la foiblesse de l'entendement, et suppose le doute. 180

Idée générale du raisonnement en forme. 181

Que cette forme dialectique seroit importune, si elle étoit fréquemment employée. — Qu'elle

n'en est pas moins bonne et utile à connoître. Page 185

Du syllogisme simple. — Comment il se construit. — Des trois termes qui le composent, et des trois propositions où ces termes sont en rapport. 187

Règles du syllogisme. — Ses formes. — Ses figures. — Qu'un bon syllogisme est celui dont la conclusion résulte nécessairement des prémisses. 191

LEÇON HUITIÈME.

Suite des règles du syllogisme. 208

LEÇON NEUVIÈME.

De l'enthymème philosophique. 229

Que celle des prémisses qui est sous-entendue, n'est pas moins soumise à la preuve que celle qui est énoncée. 233

Comment on procède à la preuve de ce qui est contesté dans les prémisses. 234

Syllogisme complexe où les prémisses portent leurs preuves avec elles. 238

Syllogisme conjoint, où l'une des prémisses est conditionnelle, ou disjonctive, ou exclusive. 240

Du dilemme, et en quoi il diffère du syllogisme disjonctif. 250

Du syllogisme appelé *sorite.* Page 254
De l'épichérème. 261
De l'exemple. *Ibid.*
De l'induction. 263

LEÇON DIXIÈME.

Du sophisme. 267
Différens tours d'adresse des sophistes, les uns pris dans les mots, les autres dans les choses. 268
Autres moyens d'en imposer. 295
Manége des sophistes dans l'éloquence. 296
Sources des erreurs que nous causent les sophismes de l'amour-propre, des passions, et de l'intérêt personnel. 297

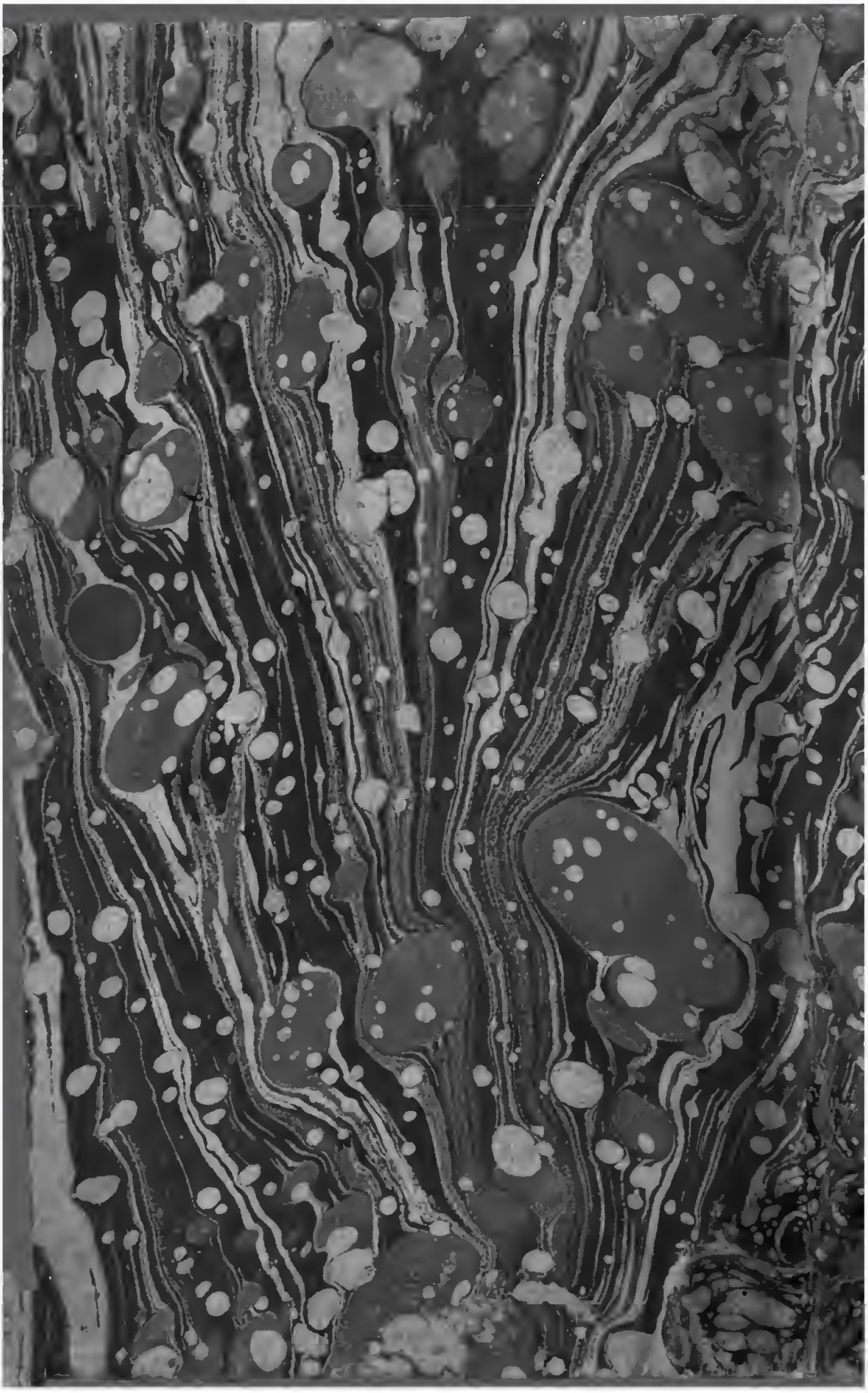
LEÇON ONZIÈME.

Des moyens de la preuve dans le raisonnement. — Sources communes au dialecticien et à l'orateur. 304

LEÇON DOUZIÈME.

Disposition où doit être l'esprit dans la recherche de la vérité. 327
Méthode à suivre dans cette recherche. 346

Fin de la Table.

De l'imprimerie de XHROUET, rue des Moineaux, n°. 423.

627790